الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة الموسومة:

التصوّر الفينومينولوجي للّغة

قراءة في فلسفة اللغة عند "إدموند هوسرل"

إعداد الطالب : **إشراف الأستاذ الدكتور:**

مخلوف سيدأحمد زاوي الحسين

أعضاء لجنة المناقشة:

بوكرلدة زواوي – أستاذ التعليم العالي.	جامعة وهران	رئيسا
زاوي الحسين – أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	مشرفا و مقررا
بهادي منير – أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	مناقشا
بومنير كمال – أستاذ محاضر"أ"	جامعة الجزائر- 2	مناقشا
بودومة عبد القادر – أستاذ محاضر"أ"	جامعة تلمسان	مناقشا
بن عون بن عتو – أستاذ محاضر"أ"	جامعة سيدي بلعباس	مناقشا

السنة الجامعية: 2012 ـ 2013

مقدمة

لا يمكن لأيٍّ باحثٍ في الحقل الفلسفي –والمهتم بالحركات والاتجاهات الفلسفية المعاصرة– أن يمرَّ في بحثه دون التوقف عند الحركة الفينومينولوجية. تلك الحركة التي أرسى دعائمها الأولى " ***إدموند هوسرل*** " ولعب آخرون من تلامذته دورًا بارزًا ومُؤثرًا في الساحة الفلسفية المعاصرة. وكان الهدف الأساس الذي وضعه "***هوسرل***" في مجال أولى اهتماماته هو التأسيس للمنهج. ويتجلّى هذا التأسيس في إنقاذ علوم الإنسان (علوم الروح) من المنهج الاستقرائي الذي اتخذته علوم الطبيعة معيارا لها. رأى "***هوسرل***" أنّ هذا المنهج لا يصلح نهائيا لإقامة علوم الإنسان عليه، لأنّه منهج كمي يقيس الظواهر البشرية بنفس قياسه للظواهر المادية.

تعدُّ اللغةُ قدرة على التعبير والتواصل بواسطة مجموعة من العلامات المتمايزة. فلا يمكن لفرد أن يتكلم مع بني جنسه ما لم تكن له القدرة على استعمال العلامات من أجل التواصل معهم، وهذه القدرة بالذات هي ما يشير إليه مفهوم اللغة. ويدل مفهوم اللسان على نسق العلامات المتداولة. وتتحقق القدرة على استعمال نسق العلامات بواسطة الكلام. فاللغة هي القدرة على التعبير والتواصل، وأمّا الكلام فهو طريقة استخدام الفرد لذلك النسق. فعندما يتكلم الفرد مخاطبا شخصا آخر فإنّه يتكلم ليعبّر عن شيء ما ينقله إليه، ومن أجل تحقيق هذه المهمة يحتاج إلى نسق من العلامات (اللسان) وإلى القدرة على استخدامه (اللغة). فلا يتحقق الكلام إلاّ بوجود اللغة واللسان. تعتبر اللغة شكلا من أشكال الوجود. وكلّ معرفة بهذا الوجود إنّما تؤدي إلى إعادة فهمنا للغة نفسها، ومعنى أن يكون الإنسان موجودًا هو أنّه ينطق ويتكلم، ويدل ويرمز ويستدل ويُبرهن. وتعبّر القصدية عن خصوصية الوعي باللغة، وجعلها شأنا من شؤون هذا الوعي.

تهتمُّ الفينومينولوجيا بوصف العالم في ظهوره الأولي التلقائي وفهمه بدون الاعتماد على المفاهيم الميتافيزيقية القبلية، إنّها بهذه الطريقة تريد العودة بالفلسفة إلى طابعها البريء الذي يحاول الإمساك بظواهر الوجود ومساءلتها كما هي معطاة للوعي. فالوعي هو الذي يمنحنا الدلالة والمعنى.

تعدَّدت الدراسات اللغوية في القرن العشرين، ونشأت المدارس اللغوية المختلفة، التي تنظر إلى اللغة وتدرسها من وجهات نظر مختلفة، مستندة كلّ منها إلى فلسفة معيّنة خاصة بها، تنطلق منها لتحديد علاقاتها بالأشياء وبالإنسان وبالعالم. ونشأت فلسفة اللغة، بل فلسفات للغة، درست المكتوب والمنطوق والمقروء، في سياقاتها المختلفة والمتنوعة. والاختلاف في اللغة أمر أساسي بل جوهري، ذلك أنّ اللغة هي نسيج من الإشارات ذات الدلالات المتميزة والمتشابكة في الوقت ذاته، لكنّها لا تتبني إلاّ بالاختلاف، وتُعرف كلّ إشارة من خلال اختلافها عن غيرها من الإشارات.

إنّ التفسير الفينومينولوجي لمسألة اللغة يُعد من أهم التفسيرات وأكثرها خصوبة وحداثة. وهو يهدف إلى حفظ الطابع الفلسفي لهذا المبحث اللغوي، ولكن على أساس من منهج فلسفي خالص متميّز عن طرائق البحث التقليدية في الفلسفة. ولعلّ الاهتمام الواسع الذي يحظى به الاتجاه الفينومنيولوجي في مشروع الفكر الغربي-كواحد من أهمّ مناهج البحث الفلسفي- في شتى ميادين الفلسفة، بل وخارج مجال الفلسفة.

وإذا صحّ أن فلسفة اللغة لا تتأتى إلاّ بمعرفة اللغة ذاتها، فإنَّ المنهج الفينومينولوجي جدير بأن ينهض بذلك، فسعيه إلى تقصي طبيعة اللغة واستيعابها في وجودها المطلق، ثم تناوله للظاهرة اللغوية وتعاطيها من جهة القصد والدلالة وما يستتبع ذلك من الاتصال بين المتكلّمين والمخَاطبين.

والتحليل الفينومينولوجي للغة يختلف عن التحليل النفسي والتحليل المنطقي لها، فالتحليل النفسي يروم الوقوف على ما يجري في النفس، والتحليل المنطقي يأخذ الألفاظ من جهة كوّنها أطرافا في القضايا، ويتعاطى المعاني بقدر ما توصل إلى المجهول، وأمّا التحليل الفينومينولوجي فيُعول على دلالة اللغة ومعناها، إذ الدلالة، هي جوهر الظاهرة اللّغوية، وبدونها لا يتأتى للألفاظ والتراكيب وظيفة وفعالية.

شهدت السنوات الأخيرة "تضخمًا" مُتزايدًا لنسبة الأبحاث والدراسات المتناولة للجسد، والممارسات الجسدية التي غدت تكتسح مختلف مجالات حياتنا اليومية، مِمَّا يدعُو إلى التساؤل عن المنزلة التي أصبح يحتلها "الجسد" بحيث أصبح المحور الضروري والذي لا مندوحة عنه في الثقافة المعاصرة.

وكما كان كلّ خطاب موضوعه الجسد هو خطاب أخلاقي وميتافيزيقي قبل كلّ شيء، بوصفه يعبّر عن حقيقة الوضع الإنساني وعن السلوك الذي ينبغي توخيه إزاء هذا الوضع، فإنّه يتعذر على الخطاب عموما وعلى الخطاب الفلسفي بوجه خاص التّخلي عن التفكير في الجسد دون الوقوع في جدل عقيم لا طائل من ورائه، وهو ما حث الفلسفة المعاصرة على تحديد شبكاتها المفهومية والمقولاتية من أجل تحليل أجدى للحالة الوجودية التي يعيش الإنسان في علاقته بنفسه وبغيره. ولعلّ الفينومينولوجيا قد دأبت أكثر من غيرها على إبراز كيفيات الوجود المتجسد للوعي الإنساني في العالم، باعتبار أنّ الجسد، كما قال "***ميرلوبونتي***" هو ما يجعلني أتجذر في العالم الذي أعيه بواسطته.

في ظل هذا الفضاء المعرفي، يمكن الحديث عن فيلسوف ألماني ممثل "فينومينولوجيا التأسيس"هو "***هوسرل***" الذي كرس حياته لتعبيد الطريق إلى الفينومينولوجيا، فلم يكلّ من الترديد في سلسلة منشوراته -لا سيما المتأخرة منها- من تأصيل "البدء" فكرة فلسفية تؤرخ لفلسفة مغايرة من حيث الجوهر عن كلّ الفلسفات السابقة. هي "فلسفة أولى" و"العلم الأخير"، تتحمل مهمتها الفينومينولوجيا.

لقد آمَنَ "***هوسرل***" إيمانا عميقا بأنّ هناك منطقة وحيدة تصلح للغزو والكشف، هي الذات بكلّ كينونتها، فهي وحدها تحوي كنوزا لا تحصى لا يعرفها إلاّ من أدرك سرها فيه.

فما هي الروافد الفلسفية التي شكلت وعي "***هوسرل***"؟ وبأي معنى يمكن الحديث عن "***هوسرل***" كفيلسوف لغة ساهم بفكره وكتاباته في توضيح أهمية اللغة والتعبير لدى الإنسان، وتبيان علاقة هذه اللغة بالعلامات التي يتم استخدامها، وما تحمله من معانٍ ودلالات؟

يسعى هذا البحث إلى دراسة إشكالية اللغة والتعبير والدلالة والمعنى، وعلاقة ذلك بمنظومة العلامات على تعددها واختلاف أنواعها، وذلك في سياق المشروع الفلسفي للفيلسوف "***هوسرل***".

واجهتني صعوبات أثناء إنجاز هذا البحث، أعترف –في البداية– أنّي كنت مشدودا بين مطلبين إلى حدّ التمزق، مطلب الوفاء للنّص الأصلي كما وكيفا– وأقصد النص الفرنسي، لا النص الألماني، لأنّ هذا الأخير كان من المتعذر الاتصال به لجهلي اللغة الألمانية التي كتب بها–، بل الارتباط شبه الحرفي بالنص، ممّا أربك العبارة أحيانا وشوش على معناها، وهو مطلب ظل مع ذلك ضروريا ولازما، وبين مطلب الوضوح وضرورة تبليغ المعاني في جلائها ووضوحها، وهو مطلب تطلب منّي الابتعاد قليلا عن حرفية النّص الأصلي (الفرنسي).

إنّ الصعوبات التي واجهتني في بحثي انحصرت أساسًا بين هذين المطلبين المتعارضين، الدقة والوفاء من جهة، والوضوح والتبليغ من جهة ثانية، وبالتالي فالترجمة التي اعتمدتها لم تُفلت بدورها من المُراوحة بين هذين المطلبين اللذين يتعذر التوفيق بينهما. وعزائي في ذلك اعتمادي على بعض الدراسات– وإن كانت قليلة– مكتوبة باللغة العربية ساعدتني على فهم بعض المسائل من فلسفة "*هوسرل*"، وكانت لي عونا للإحاطة بمختلف القضايا التي أثارها.

ومن بين المعوقات الأخرى التي واجهتني أثناء إعداد هذه الدراسة يمكن التأكيد على مسألتين هامتين:

الأولى: عدم توفر أعمال "*هوسرل*" وحتى الأساسية منها في جامعتنا، مما اضطرني إلى بذل جهد كبير للحصول عليها.

والأخرى: وهي الأهمّ، صعوبة استخلاص الأفكار الأساسية في هذه النصوص بسبب تعقيدها وطابعها المجرد مما جعل هذه المهمة ليست بالأمر الهين. وقبل أن أمضي إلى عرض مضمون هذه الدراسة، أشير إلى أنّه يستحيل وصف أي بحث أُجري على فلسفة "*هوسرل*" حتى الآن بأنّه بحث كامل، وأنّ الأحكام التي انتهى إليها يمكن وصفها بأنّها نهائية. ويرجع ذلك إلى أمرين:

الأول: هو طول الوقت وعظم الجهد اللازمين لقراءة ما نشر من أعمال "*هوسرل*".

والآخر: أنّه لم يتمْ الفراغ بعد من نشر تراث "***هوسرل***" بكامله، وهو أمر يصدق على الباحثين جميعا. ولذلك، فإنّي لا أستثني الأحكام التي انتهيت إليها في هذا البحث من وصفها بأنّها أحكام مبدئية ومؤقتة طالما أنّ الصعوبات السابقة تنطبق عليها تمام الانطباق.

ويمكن الإشارة هنا، إلى جملة الترجمات العربية التي ساهمت بشكل أو بآخر التعريف بفلسفة "***هوسرل***" في العالم العربي. حيث يمثل حضور فلسفته في الفكر العربي المعاصر ظاهرة متميّزة، حيث تمتلك هذه الفلسفة النقدية المنفتحة قدرة على إثارة الفكر وتوليد الأفكار، بحيث يصبح التفاعل معها واستلهامها منبعا خصبا للمفكرين والباحثين العرب لطرح الأسئلة ومناقشة القضايا الهامة، وإيجاد رؤى فلسفية متميزة اِنطلاقا من المشكلات التي قدمتها الفينومينولوجيا والحلول التي اقتُرحت وذلك منذ بداية التعرف إليها وحتى اليوم. ورغم أنّي لا أستطيع تحديد بدايات تلقى فلسفة "***هوسرل***" في اللغة العربية بدّقة، حيث ترجمت بعض الكتب الفلسفية العامة وقدمت بعض الدراسات والمقالات المترجمة منذ نهايات القرن التاسع عشر، فإنّ البداية المفترضة المتاحة هي ما قام به "تيسير شيخ الأرض" بترجمته إلى العربية نص "التأملات"، وتحمل عنوان "تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا" (1958)، وهي محاولة آلية للتعامل مع النص الهوسرلي، فهي تضع القارئ في معظم الحالات أمام مقاطع لا يمكن فهمها إذا قارناها مع النص الهوسرلي (الفرنسي)، وقد يعود ذلك إلى أنَّ المترجم يجتهد في حدود لغة لم تتعوّد بعد على التعامل مع مصطلحات فينومينولوجية، أضف إلى ذلك أنّ صاحبها لم يترجمها عن اللغة الألمانية مباشرة بل عن الترجمة الفرنسية.

والملاحظ أنّ وضع البحوث العربية حول الاشتغال بفكر "***هوسرل***" ظل في الغالب محكوما بطبيعة اهتمامات الكتابات العربية حول فينومينولوجيا "***هوسرل***"، فرغم أنّ فكر "***هوسرل***" كان حاضرا في تلك الكتابات منذ أواخر الخمسينيات، إلاّ أنّ حضوره ظلّ عاما وذلك لسببين على الأقل:

أولاً: لعدم دقة المصطلحات الفينومينولوجية التي تستخدمها وقلّة إحكام أساليب معظمها اللغوية.

وثانيًا: لعدم وضوح مقصد بعضها من دراسة "***هوسرل***". إنّه يصعب عليّ أن أقدم قائمة بكلّ الأعمال التي كتبت باللغة العربية (فأنا لا أملك معلومات كافية عن الإنتاج الفكري الذي يُكتب في هذا القطر العربي أو ذاك)، أو حتى تقديم بعضها تقديما يستوفي قصدها وآراءها، (لأنّ ذلك قد يتطلب بحثا خاصا يتخطى حدود هذا البحث، يمكن أن يكون موضع اهتمامي في المستقبل).

ولذلك أكتفي هنا بالإشارة إلى أهمّ تلك الأعمال كما ظهرت بحسب ترتيبها الزّمني، وبحسب ما أعلمه منها.

كما ترجم سنة (1959) كتاب لـــ "***إميل بريبه***" تضمن بعض التحديدات لأفكار "***هوسرل***" وهو بعنوان:" اتجاهات الفلسفة المعاصرة"، ترجمة "محمود قاسم"، ثم ظهرت في الستينات بعض المقالات والترجمات في السياق ذاته نذكر منها على سبيل المثال من بين الترجمات: إعادة ترجمة نص "***هوسرل***" "التأملات" من قبل "نازلي إسماعيل" بعنوان: تأملات ديكارتية المدخل إلى الظاهراتية (1969)، وتم ترجمة بعض الأعمال الغربية التي تتضمن أقسام أو تحليلات مباشرة للفكر الهوسرلي مثل: ترجمة بعض أعمال "سارتر" وأهمّها "الوجود والعدم بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية" ترجمة "عبد الرحمن بدوي" (1966)، وترجمة كتاب لـــ "***ريجيس جوليفيه***" بعنوان: "المذاهب الوجودية من "كيركجارد" إلى "***جون بول سارتر***"، ترجمة "***فؤاد كامل***" (1966)، وقد تضمن في آخره ملحقا قدم فيه الكاتب بعض عناصر المنهج الفينومينولوجي الهوسرلي. أمّا الدراسات والبحوث فأذكر منها مثلا:"أحمد عبد الرحمن": "***هوسرل*** وفلسفة الظواهر (مجلة الفكر العربي المعاصر، 1965)، و"عبد الفتاح الديدي": الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة" (1966)، وقد خصص فيه قسم لعرض آراء "***هوسرل***" وقارنها ببعض أقطاب الفينومينولوجيا وخاصة "***هيدغر***" و"***ميرلوبونتي***"، و"***زكريا إبراهيم***": "دراسات في الفلسفة المعاصرة"(1968)، حيث خصص فيها بابا بعنوان:"الفلسفة الفينومينولوجية". أمّا مرحلة

السبعينات فهي مرحلة تميزت بظهور عدد هام من الأعمال المخصصة لــ "***هوسرل***"، أجد مقالين لــ "***حسن حنفي***"، أولهما بعنوان: "الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية" (مجلة الفكر العربي المعاصر، 1970)، وثانيهما: "فينومينولوجيا الدين عند "***هوسرل***" (مجلة الفكر العربي المعاصر، 1970). وظهر في نفس السنة مقال لــ "***انطوان الخوري***" بعنوان:"حول مقومات المنهج الفينومينولوجي (مجلة الفكر العربي المعاصر، 1970)، أعيد نشره ضمن كتاب "الفلسفة الظاهراتية" (1983).

وقد تضمن ذلك الكتاب أيضا مقاله الذي نشره بعنوان:"الكوجيتو بين ***هوسرل*** و***ديكارت*** (مجلة الفكر العربي المعاصر، 1971). أمّا الدراسات التي خصصت للفينومينولوجيا خلال الثمانينات والتسعينات فرغم أنّها تميزت بظهور اهتمامات متزايدة بأعلام فينومينولوجيين آخرين وخاصة "***هيدغر***"، فإنّ بعضها تميّز بالسعي إلى الدقة في تقديم مسائل الفكر الهوسرلي، مثل كتاب "سماح رافع محمد":"الفينومينولوجيا عند ***هوسرل*** – دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر" (1991)، ومقال "***اسماعيل المصدق***": "***هوسرل*** وأزمة الثقافة الأوروبية" (مجلة مدارات فلسفية، 1998). وبعضهم حاول أن يوسع الاهتمام الفينومينولوجي بظاهرة أخرى، مثل الظاهرة الجمالية، مثال ذلك كتاب "سعيد توفيق"، "الخبرة الجمالية –دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية" (1992)، وكتاب "***محمد محسن الزارعي***": "الاستطيقا والفنّ على ضوء مباحث فينومينولوجية" (2003). وما تمّ ملاحظته في معظم الكتابات العربية حول فينومينولوجيا "***هوسرل***" ترجمة وتأليفا، هو غياب الدقة في التعامل مع المصطلح الفلسفي في لغته الأصلية ومحاولة تبييئه وترجمته إلى العربية. وأحسن مثال يمكن أن نقدمه هنا هو كتاب "***انطوان الخوري***": "مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية"، وهو كتاب يطغى على أسلوبه غموض يصعب معه أحيانا التثبت في معنى الأفكار التي يقترحها، وذلك رغم أنّ كاتبه يبذل جهدا فكريا لمحاولة ترجمة المصطلحات الفينومينولوجية الهوسرلية والبحث لها عن مقابل في اللغة العربية، ورغم تذكيره في داخل عمله ذاك بأنّه يشتغل على النصوص الأصلية لأعمال "***هوسرل***". ولكن كيف يمكن أن نشرّع لذلك الجهد ضمن حقل اصطلاحي ومفهومي يضعنا أمام

مصطلحات ومفاهيم غريبة من قبيل "المثلنيّة" لمقابل اللفظ (*Idealisme*) أو "الوقعنيّة" لمقابل اللفظ (*Réalisme*)، أو "عيشوشات "كمقابل للفظ (*Vécus*).

ويمكن في هذا الصدد التذكير بأمثلة أخرى مثل مقترح "***عبد الفتاح الديدي***" حول ترجمة مصطلح "الإحالة المتبادلة" لمقابل لفظ (*Intentionnalité*)، ومصطلح "تاسليّة" كمقابل للفظ (*Génétique*)، ومقترح "علي حبيب الفريوى" حول ترجمة مصطلح "الفيمياء" كمقابل للفظ (*Phénoménologie*) (مجلة الفكر العربي المعاصر، 1998).

ما لامسته من تلك الكتابات أنّها لا تعدو أن تكون مجرد كتابات تعريفية، فهي تقدّم آراء "***هوسرل***" بشكل عام، فأغلبها لا يحصر اهتمامه بمسألة خاصة من مساءل الفينومينولوجيا الأساسية، بل يعرض مجموع نظريات "***هوسرل***" عرضا تنقصه الدقة ووضوح المنهج وغياب وجود إشكالية توجهها، وما يمكن ملاحظته كذلك أنّ جانبا كبيرا من ذلك النقص يمكن ردّه إلى غياب نشاط جماعي متخصص في الفينومينولوجيا، حيث لا توجد مثلا حلقات أو مجامع بحث تُعنى بالتفكير في مشروع فينومينولوجي يهتم مثلا بضبط المصطلح الفينومينولوجي العربي وتأسيس نشرات ودوريّات، أو تكوين فرق بحث وترجمة تهتم بنصوص "***هوسرل***" استنادا إلى أرشيفه (أو تدرس إمكانية جلب نسخ من ذلك الأرشيف إلى دور أو مجامع البحث) كما هو الحال مثلا في بعض المناطق الأوروبية، فنحن لا نملك في اللغة العربية من نصوص "***هوسرل***" حسب علمي سوى ترجمتين لنّص واحد:"التأملات" اللذين ذكرتهما سابقا، بالإضافة إلى نص: "الفلسفة علمًا دقيقا" ترجمة "***محمود رجب***" (2002) عن الأصل الألماني كما يشير هو إلى ذلك في مقدمة الكتاب، وترجمتين لنص "فكرة الفينومينولوجيا"، الأولى: ترجمة "***فتحي إنقزو***" (2007)، والثانية: ترجمة "***أحمد الصادق***" (2009). وترجمة نص "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية" "***اسماعيل المصدّق***" (2008)، وترجمة نص "دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن" "***لطفي خير الله***" (2009)، وترجمة نص "مباحث منطقية" مقدمات في المنطق المحض" (الكتاب الأول)، و"مباحث منطقية"–مباحث في الفيمياء ونظرية المعرفة (الكتاب الثاني، الجزء الأول) و"مباحث منطقية، عناصر إيضاح

فيمياء المعرفة (الكتاب الثاني، الجزء الثاني)، ترجمة "موسى وهبة" (2010). وتمّ ترجمة كتاب "**دريدا**":" الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا ***هوسرل***" ترجمة " ***فتحي إنقزو***" (2005). كما أنّه يمكن الإشارة إلى كتابات أخرى تتناول فينومينولوجية "***هوسرل***"، بالدراسة والتحليل، نجد منها: "***هوسرل*** واستئناف الميتافيزيقا"، ***فتحي إنقزو***، (2000)، و"فلسفة ***ادموند هوسرل***- نظرية الرد الفينومينولوجي"، "نادية بنفقة"، (2005)، و"المنطق عند إدمون ***هوسرل***"، "***يوسف سليم سلامة***" (2007)، و"***هوسرل*** ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم"، "***فتحي إنقزو***" (2006)، و"***ادموند هوسرل*** الفينومينولوجيا والمسألة المثالية"، "***محمد محسن الزارعي***" (2010). وأخيرا صدور كتاب "أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية" ترجمة "***أبو يعرب المرزوقي***" (2012).

إذن، يتسنى لي مما سبق أنّ الكتابة في الحقل الفينومينولوجي ترجمة وتأليفا لم ترق إلى مستوى متقدم في عالمنا العربي، وبالتالي تبقى حاجتنا إلى ذلك مُلحّة، وتنتظر مساهمات جادة مستقبلا في هذا المجال.

كان اختياري لموضوع "*التصور الفينومينولوجي للغة*" من منطلق المجازفة وحب المغامرة في عالم الفضاء الفلسفي الرحب، والسعي للكشف عن موجود مستور، إنّه "***هوسرل***" الذي بقي مغمورًا في مجالات البحث الأكاديمي خاصة في جامعاتنا -وإن كانت قد وُجدت بعض الدراسات القليلة- فلم تكن هناك دراسات تكشف عن خصوصية الفكر الفلسفي الفينومينولوجي لدى "***هوسرل***"، وربما يعود ذلك إلى غموض فكره نوعا ما، أو إلى تعدد المحطات الفلسفية التي توقف عندها، واستلهم منها معاني في الحياة والوجود، وشكلت رواسب فكرية لديه، يصعب على الدارس الكشف عن مكوّناتها. إنّ البحث في موضوع اللغة والتعبير والدلالة عند "***هوسرل***" يعدّ جديدًا، ولم يُطرق بعد من قبل الباحثين في جامعاتنا - على حسب ما وصلت إليه من تقصي لما كتب عنه- فهو يطرح إشكالية اللغة من خلال إشارته إلى مقصدية الخطاب عند التعبير عن نفسه، فهو لا يلجأ إلى اللفظ إلاّ ليحصل منه على دلالة تمنح التفكير. وليست المقاصد الدالة هنا غير قصدية المتكلم

تجاه الموضوع الذي يقصد بالكلام "ولا تدل القصدية على شيء غير هذه الميزة العميقة والعامة التي يمتلكها الوعي كونه وعيا بشي ما".

فالذات المتكلمة (العارفة) "تقصد" شعوريا إلى موضوع ما: حضور الموضوع في الذات وحضور الذات في موضوعها أو هو حضور اللغة في الذات وحضور الذات في لغتها. والإحالة القصدية مدركة دلاليا في مستويين:

أوّلاً: "دلالة خالصة" في مستوى الوعي الذي يقوم بفعل القصد.

وثانيًا: مستوى الحدس الذي يملأ هذه الدلالة ويجعلها منجزة فعلا. فالقصد فارغ دونما حدس يملؤه (غياب الدلالة).

اعتمدت في هذه الدراسة قراءةً تحليليةً في عرض الأفكار، بحيث تتبَّعت مجمل المحطات التي توقف عندها "***هوسرل***" مُتأثراً وناقداً، وفككت أهم المفاهيم الهوسرليَّة التي شكلت أبرز تمفصلات فكره وفلسفته، واعتمدت كذلك قراءة نقدية، من خلال تبيان أهم الفلسفات التي ارتبطت بالفينومينولوجيا، والتي خالفت في أطاريحها وتصوُّراتها ما قدمه "***هوسرل***" في "*فينومينولوجيا التأسيس*" –وفي مسألة اللغة والعلامة والمعنى–، فكان بطبيعة الحال المنهج المعتمد تحليليًّا ونقديًّا.

إنَّ هذه الدراسة تتألف من ثلاثة أبواب، وكلّ باب يتوزع إلى فصول محددة، وكلّ فصل يتضمن مبحثين اثنين، وذلك وفق الفرضيات الكبرى المستخلصة منها، بالإضافة إلى مقدمة تحمل تصورا كليّا لبحثي وخاتمة فتحت فيها آفاق هذا العمل المنجز.

ورد الباب الأول مُعنون باسم "***الفينومينولوجيا: من أسئلة التأسيس إلى مفاهيم التأصيل***"، تحدثت فيه عن فينومينولوجيا التأسيس وعن تأثيرها الواضح والجلّي في المشهد الفلسفي المعاصر، مُبينا السمات العامة التي تشكل جوهر البحث الفينومينولوجي باعتباره منهج يُعتمد في الوصف والتحليل والفهم.

تضمن هذا الباب ثلاثة فصول، الفصل الأول هو "***الفينومينولوجيا وانشطار الدلالات***"، تناولت فيه دلالة الفينومينولوجيا من خلال مؤسسها وتتبع الحركة الإبداعية التي وسَمت تفكيره والتحولات والتطورات المنهجية والمعرفية التي عرفتها. تضمن هذا الفصل

مبحثين اثنين، المبحث الأول هو:"الفينومينولوجيا وتحديد المفهوم"، والمبحث الثاني هو:"دلالة الفلسفة كعلم صارم".

وكان فضاء الفصل الثاني تحت عنوان: "***المرجعيات الفلسفية واللحظية الفينومينولوجية***" تصدره تمهيد تحدثت فيه عن أهمّ المحطات التي توقف "***هوسرل***" عندها دارسا وناقدا وساعيا من خلال ذلك إلى وضع الأسس الهامّة لعلم كلي جديد يوضح مشروع الفينومينولوجيا ويُعيّن مهمتها التاريخية وفق مسارين، مسار يقتضي العودة إلى أصل الأشياء، وآخر يلزم الفينومينولوجي بالعودة إلى التاريخ.

تضمن هذا الفصل مبحثين اثنين، المبحث الأول هو:"***هوسرل*** والمرجعية اليونانية"، والمبحث الثاني هو:"***هوسرل*** والفلسفة الحديثة: المؤثرات والمواقف".

أما الفصل الثالث فَوردَ تحت عنوان: "***الأزمة الأوروبية والطريق إلى الفينومينولوجيا***" تصدره تمهيد تحدثت فيه عن المبرّرات الأنطولوجية للأزمة، ومساهمتها في "التأسيس" للفينومينولوجيا. وتبحث فينومينولوجيا التأسيس عن قاعدة تتأسس بمُوجبها كلّ ظاهرة معينة تضمن هذا الفصل مبحثين إثنين، المبحث الأول هو " الفينومينولوجيا " وأساس المعرفة النقدي"، والمبحث الثاني هو:"واقع العلوم الحديثة وإرهاصات الفينومينولوجيا".

أما الباب الثاني مُعنّون باسم: "***أسس الفكر اللغوي المعاصر ومساراته- مباحث اللغة والدلالة والمعنى***"، تحدثت فيه عن أهمية الدلالة والمعنى في فلسفة اللغة، وبيّنت العلاقة بين الاثنين، بحيث أنّ علم الدلالة يسعى إلى استخراج المعنى الخفي والكامن وراء المفردات والتراكيب اللغوية.

تضمن هذا الباب أربعة فصول، الفصل الأول هو:"***اتجاهات الدراسات اللغوية الغربية-الرؤى والمفاهيم***"، تناولت فيه أهمية فلسفة اللغة بوصفها الفلسفة الأكثر تأثيرًا في المشهد الفلسفي المعاصر. تضمن هذا الفصل مبحثين اثنين، المبحث الأول هو:"اللسانيات البنيوية عند ***دي سوسير*** – المفهوم والنشأة"، والمبحث الثاني هو:"التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد- المنطلقات والأسس".

ورد الفصل الثاني تحت عنوان:"***المسألة اللغوية في الفلسفة المعاصرة – الأطر والمرجعيات***"، ركزت فيه على موضوع العلامة في الفلسفة المعاصرة، ودور أهم التيارات الفلسفية في تأسيس علم العلامة.

احتوى هذا الفصل على مبحثين اثنين، المبحث الأول هو:"العلامة والرمز– إشكالات المصطلح والمفهوم"، والمبحث الثاني: "***هوسرل*** ومفهوم الدلالة في الفلسفة النمساوية".

أما الفصل الثالث يحمل عنوان: "***بين الفعل والمعنى، النظرية الفينومينولوجية للدلالة عند "هوسرل"***"، كشفت فيه عن تصوّر "***هوسرل***" لمفهوم الدلالة والتعبير وتمظهرات ذلك في أفعال الإنسان.

احتوى هذا الفصل مبحثين اثنين، المبحث الأول هم:"التعبير والدلالة في الأبحاث المنطقية"، والمبحث الثاني هو:"مميزات الأفعال واهبة الدلالة".

أمّا الفصل الرابع والأخير الموسوم: "***العلامة والمعنى عند "هوسرل" –مقاربة مفاهيمية***"، عالجت فيه مسألة العلامة عند "***هوسرل***" من خلال اعتماد قراءة "دريدا" التحليلية والنقدية.

تضمن هذا الفصل مبحثين اثنين، المبحث الأول هو:"دريدا" قارئا "***هوسرل***" في الصوت والظاهرة، والمبحث الثاني:"بين الكتابة والكلام –قراءة في تفكيكية "***جاك دريدا***".

ورد الباب الثالث والأخير مُعنون باسم: "***فينومينولوجية اللغة وهرمنيوطيقية الفهم– نحو رؤية استشرافية"***، تساءلت فيه عن مدى إمكانية الحديث عن مشروع الفينومينولوجيا هرمينوطيقيا، بحيث التمست من خلال قراءتي لـــ "***هيدغر***" و"***غادامر***" و"***ريكور***" أنّ المنهج الفينومينولوجي توجه إلى لغة هرمينوطيقية.

تضمن هذا الباب ثلاثة فصول، الفصل الأول هو: "***التطعيم الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا– الحقيقة والأبعاد***"، تناولت فيه سعي "المنعطف" الهرمينوطيقي في تجذير برنامج الفينومينولوجيا وتعميق نظرتها المهتمة بشكل جدي بالشرط اللغوي لبلوغ المعنى والساعية إلى الانفتاح على التاريخ.

احتوى هذا الفصل على مبحثين اثنين، المبحث الأول هو:"حضور "***هوسرل***" المتخفي في" الهرمينوطيقا"، والمبحث الثاني هو:"المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا".

أمّا الفصل الثاني ورد تحت عنوان: "***اللغة والفينومينولوجيا وإشكالات التواصل***"، بيّنت فيه أنّ وظيفة اللغة التواصلية تعطي لمستعمل اللغة الطبيعية إمكان التواصل ، وبينت كيف أنّ " الذوات" تتصل ببعضها البعض بحكم الانتماء إلى عالم مشترك (تجارب معاشة).

تضمن هذا الفصل مبحثين اثنين، المبحث الأول هو:"الفينومينولوجيا والغيرية عند "***هوسرل***"، والمبحث الثاني هو:"العلامة والتواصل اللغوي عند "ميرلوبونتي".

أما الفصل الثالث والأخير الموسوم : "***الأفق الفينومينولوجي وتجلياته بعد "هوسرل: "هيدغر"- ميرلوبونتي***". بيّنت فيه كيف أنّ اللغة عند "***هيدغر***" تلعب دورًا مفصليًا هامًا، فلكي تفهم "الكينونة" لا بد أن نرجع إلى عنصرها الأصيل وهو "الكائن"، المُستخدم للغة والمنتج للدلالة والمعاني القصدية. وفي الاتجاه نفسه، حدّدت مفهوم التعبير ومجالاته عند "***ميرلوبونتي***". وعلى ضوء ذلك تضمن هذا الفصل مبحثين اثنين، المبحث الأول هو:"اللغة والوجود عند "***هيدغر***"، والمبحث الثاني هو:"إشكالية التعبير في فلسفة "***ميرلوبونتي***".

ومن خلال عرضي لهذه الأفكار سيتضح لي أن الفلسفة الغربية المعاصرة شهدت انتشارا واسعا ومكثفًا لمباحث متعددة شملت حقولا وتيارات فلسفية مختلفة، والتي يُشكل تثمين المُعطى اللغوي الألسني قاسمها المشترك.

وبمعزل عن كبار مؤسسي الفينومينولوجيا، الأنطلوجيا والهرمينوطيقا، وكلّ ما يُحيل إلى فلسفات المعنى إجمالاً. إنّني ألحظ ظهور جيل متميز من الشُرّاح والمؤولين لهذه العناوين الفلسفية الكبرى. والذي ساهم بدوره في التأسيس لفلسفة "المعنى" في تجلّيها المعاصر.

الباب الأوّل

الفينومينولوجيا: من أسئلة التأسيس إلى مفاهيم التأصيل

الفصل الأوّل: الفينومينولوجيا وانشطار الدَّلالات.

الفصل الثّاني: المرجعيات الفلسفية واللحظة الفينومينولوجية.

الفصل الثّالث: الأزمة الأوروبية والطريق إلى الفينومينولوجيا.

تَحتلُّ الفينومينولوجيا* مكانةً مُهمَّةً في الفلسفة المعاصرة، من حيث أنَّها منهجُ بَحثٍ، فهي ليست فكرًا مدرسيًّا، كمَا كان سائدًا في أوروبا خلال فترة العصور الوسطى، وليست كالفلسفات الحديثة (الوضعية المنطقية والماركسية مثلاً)، إذْ لم تقدمْ على ما يَبدُو هذه الفلسفات إلاَّ فكرًا مدرسيًّا، وأكثر ما يُميِّز الفلسفة المدرسيَّة، هو وجود مبادئ عامة تُحدِّد آراء المنتمِينَ لهذه الفلسفة، حيث أنَّ التراجع عن أي مبدأ من هذه المبادىء يعتبر تنازلاً عن العقيدة الأساسية، أمَّا الفينومينولوجيا فهي تشكِّل تيارًا فلسفيًّا قام بقطيعة إبستمولوجية عن الفكر السَّائد في القرن التاسع عشر، أضف إلى ذلك أنَّ الفينومينولوجيا باعتبارها منهجًا لوصف ما هو معطى يبتعد عن عمل أي تقييم محاولاً الوصول بذلك إلى أكبر قدر ممكن من الموضوعية[1].

وتُعتبرُ الفينومينولوجيا إحدَى الأفكار الأساسية في فلسفة القرن العشرين، وما يجمع بين المفكرين الداعين لها لجوؤهم إلى المسعى الفكري نفسه أكثر مما تجمعهم وحدة المعتقد. والواقع أنَّ الفينومينولوجيِّين يرمون إلى معالجة المشكلات الفلسفية من خلال وصف كبار أنواع مشكلات التجارب الإنسانية. والفكرة الأساس التي تقوم عليها الفينومينولوجيا هي أنَّ لكلِّ تجربة من تجاربنا شكلاً خاصًا تقتضيه طبيعة الشيء الذي هو بصدد تناوله، بحيث يكون في وسعي وأنا أحلِّل بنية تجربة معينة الوصول إلى خطاب *Discours* قابل لأنْ يجيب عن التساؤلات المطروحة حول الشيء المذكور[2].

ويجدرُ بِنَا الحال هُنا، أنْ نبرزَ سمتَيْنِ أساسيتَينِ من سمات الفينومينولوجيا؛ فهي منهج في المحلِّ الأول، وهو منهج ينحصر في وصفِ الظاهرة، أي ما هو معطى مباشرة. ومن الجهة الأخرى، فإنَّ الفينومينولوجيا، باعتبارها منهجًا، غَضَّ النظر عن

---

* فضلت استعمال تعريب لفظ *Phénoménologie* على استعمال ترجمته لسببين:
أولا: إنّ الترجمات الممكنة مثل "علم الظاهرات" أو "الفلسفة الظاهرية"... الخ تحمل في اللغة العربية معنى ظاهر الشيء في مقابل باطنه.. وهو ما لا يتفق مع مفهوم هذه الفلسفة.
ثانيا: لتجنب خلطها بلفظ *Phénoménalisme* وتترجم عادة إلى "الظاهراتية" وهي فلسفة مختلفة عن الفينومينولوجيا كما سيتضح في سياق الدراسة.

[1] *Piaget, J-Claude :* où *va la philosophie, et d'ou vient –elle ? Les éditions de la Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1985, p. 32.*

[2] *Ibid., p. 33.*

العلوم الطبيعية، أي لا تنتبه إلى نتائجها، وبالتالي فإنَّها تتعارض مع المذهب التجريبي[1]. كذلك، فإنَّها تُصرفُ النظرَ عن تقديم نظرية في المعرفة كخطوة أولى في الموقف الفلسفي، وهي بهذا تتعارض مع المثالية. ونرى من هذا كلّه أنَّ الفينومينولوجيا، بوصفها مَنْهَجًا تبتعد ابتعادًا حاسمًا عن الاتجاهات التي كانت سائدة خلال القرن التاسع عشر. ومن جهة أخرى، فإنَّ موضوع الفينومينولوجيا هو الماهية *Essence*، أي المضمون العقلي المثالي للظواهر، الذي يدرك في إدراك مباشر، هو رؤية الماهيات. ومن وجهة النظر هذه، فإنَّ الفلسفة الفينومينولوجية تقفُ متعارضة مع فلسفة القرن التاسع عشر في الغرب مرة أخرى، وهي الفلسفة التي لم تكن تعترف بوجود ماهيات ولا بإمكان معرفتها[2]، وهذه الأخيرة عبَّرَ عنها "***كانط***" في موقفه "الشيء في ذاته" *la chose en soi* أو "النومين" على أنَّه موجود، ولكن لا يمكن معرفته *Inconnaissable*[3].

سنحاولُ أن نقفَ في هذا البَابِ على المشهد الفلسفي الحديث والمعاصر من خلال تأمل اللحظات الحاسمة التي عرفتها تمفصلات الفلسفة الغربية، ساعِين إلى تأصيل المفاهيم المركزية التي أنتجتها العقلية الغربية، من خلال تفاعلاتها مع الأسئلة الجوهرية للوجود الإنساني. فكان لزامًا علينا أن نهيكل هذا الباب الأوّل: الفينومينولوجيا: "من أسئلة التَّأسيس إلى مفاهيم التَّأصيل" إلى ثلاثـــةِ فصولٍ، تربط بينها –في لحمة واحدة– أهداف وظيفية، تصبُّ جميعها في الغرض الأساس الذي ارتأينا معالجته بالدراسة والتحليل. وهو الكشف عن أسئلة التأسيس التي طرحها العقل الغربي. أسئلة تشتغل حول مفهومين "الفلسفة" و"الفينومينولوجيا" وفق منظومة فكرية متماسكة، وإطار تاريخي منظم. إن تاريخ الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، منذ "***ديكارت***" إلى اليوم، هو سلسلة متوالية الحلقات من عمليات النقد والمراجعة، نقد العقل الأوروبي لنفسه ومنتجاته، لمسلماته وآلياته. غير أنَّ هذا النقد الذي يمارسه العقل الأوروبي على نفسه هو في الحقيقة عبارة عن عملية بناء

---

[1] *Arvon Henri : la Philosophie Allemande, éditions SEGHERS, Paris, 1970, p. 133.*
[2] *KelKel(l) et SCHERER(R) : Husserl sa vie, son œuvre, P.U.F, Paris, 1964, p. 28.*
[3] *Ibid., p. 98.*

الذات، وإعادة بنائها، بهدف ترتيب وإعادة ترتيب العلاقة بينها وبين موضوعاتها بالشكل الذي يضمن لها السيطرة على هذه الموضوعات.

ورد الفصلُ الأوَّل الموسوم: "**الفينومينولوجيا، وانشطـــار الدَّلالات**" مُتضمِّنًا مبحثين اثنين؛ حيث سعى المبحثُ الأوّل وفق مقاربة أركيولوجية-جينيالوجية إلى البحث في الدَّلالات العميقة لمفهوم "الفينومينولوجيا". أمّا المبحثُ الآخر، تناول مسألةً في غاية الأهميَّة، وهي مسألة دلالة الفلسفة كعلم صارم، كما تصوَّرها "***هوسرل***" وفقَ منظوره الفينومينولوجي. في حين تحدَّد الفصل الثاني الموسوم: المرجعيات الفلسفية واللحظة الفينومينولوجية إلى مبحثين اثنين؛ بحث الأوّلُ في المرجعية اليونانية الأفلاطونية لِـــ "***هوسرل***" وتناول دور هذا الأخير في استئناف التأصيل الأفلاطوني للفينومينولوجيا. وساهم المبحثُ الآخر في الكشف عن بؤر التجاذب في الفكر الحديث بين "هوسرل" ومؤثرات تجلت في فلسفة "ديكارت" و"***كانط***" و"***برنتانو***". و ورد الفصلُ الثالث الموسوم: "**الأزمة الأوروبية والطريق إلى الفينومينولوجيا**" متضمنا مبحثين اثنين؛ انشغلَ الأولُ بِمسألة الفينومينولوجيا والأساس النقدي للمعرفة، مركزًا على جملة الانتقادات القوية التي وجَّهها "***هوسرل***" لعلوم عصره.

أمَّا المبحثُ الآخر فعمل على استقصاء واقع هذه العلوم، والحديث عن إرهاصات ميلاد الفينومينولوجيا، موضحًا أزمة المعنى والتوجه التي عرفتها الثقافة الأوروبية، والتَّشخيص لوضعية أزمة العلوم، ثم مُؤسسًا لِلفلسفة كَـــ "علمٍ صارم".

الفصل الأوّل: الفينومينولوجيا وانشطار الدّلالات

المبحث الأول : الفينومينولوجيا وتحديد المفهوم

المبحث الثاني : دلالة الفلسفة كــ" علم صارم "

لعلَّ أشدّ ما يحرك الدّلالة، قدرتها على زعزعت الفكر من منظور فينومينولوجي، لتبتغي تحويل السؤال عن معنى تلك الفلسفة كمذهبٍ إلى معناها كمنهجٍ. أمَّا عندما يتعلَّق الأمرُ بالفكر الفلسفي الفينومينولوجي ذاته، فإنَّه يصبح ضرورةً. فَـــ "***هوسرل***" نفسه اعتَادَ عند تقديم فلسفته على التعبير عنها بوصفهَا منهجًا، وهو حتَّى عندما مهد لبحث تلميذه "***أوجين فنك***"[1] الذي دافع فيه هذا الأخير عن الفلسفة الفينومينولوجية ضد الإنتقادات التي وجهت إليها من قبل بعض معاصريها ووصفها بكونها "علمًا جديدًا" قاصدًا بوصفه هذا أن ما يحدّدها هو أنَّها أساسًا أسلوب في التفكير جديد وتوجه منهجي فريد. وقد نهجَ على نهجه هذا جمهرة الفينومينولوجيِّين فاحترسُوا من تحديد هذه الفلسفة كنظرية ونسق.

إنَّ "***أوجين فنك***" سيتخذ من تعريف الفينومينولوجيا كمنهج مدخلاً للدفاع عنها تُّجاه الانتقادات الموجَّهة إليها من قبل بعض معاصريها من أمثال "***زوشير***" ***Zocher*** و"***كرايس***" ***Kreis***، مُعتبرًا أن مَكمنَ الخطأ في فهمهما للفينومينولوجيا هو بالضبط عدم إبصارهما للبعد المنهجي الفينومينولوجي، وعدم انتباههما للتحوُّل الميتودولوجي الذي أنجزته في تحديد ذاتها كفلسفة تتميَّز ببنائها للمنهجية الإرجاعية[2].

حرصَ الفينومينولوجي "***إيمانويل ليفيناس***" ***Levinas***، وهو من رواد من أدخلَ الفكر الهوسرلي إلى الفضاء الثقافي الفرنسي، على تقديم هذه الفلسفة كَــ "منظومة" منهجية، حتَّى أنَّه عندما أراد تحديدها أشار إلى أنَّ الفينومينولوجيا هي أساسًا منهج[3].

كما إنَّ "***ميشال هنري***" ***Henry*** في قراءته للتحوُّل التاريخي الحادث في الفكر الفرنسي المعاصر، وتأمله في ما أسماه "الأنماط الفكرية الباريسية" *Modes parisiennes* وذبول النمط الفكري البنيوي خاصة، تحدث عن عودة "***هوسرل***" كقوة عقلانية تتحدد أساسًا بوصفها "إبداعًا منهجيًّا"[4]. كما أنَّ "***ديكومب***" ***Vincent Descombes*** سينتهي في محاولته لتحديد "الفينومينولوجيا" إلى تعريفها بالنظر إليها كمنهج حيث قال: "إنها أحدث محاولة

---

[1] *Fink (EUGEN): de la phénoménologie, trad. Didier Franck, Minuit, Paris, 1974, p. 7.*
[2] *Ibid., p. 97.*
[3] *Levinas (Emmanuel): Totalité et infini, essai sur l'extériorité, livre de poche, paris, 1990, p. 13.*
[4] *Henry (Michel): phénoménologie matérielle, édition, P.U.F, Paris, 1990, p. 13.*

لبناء منهج فلسفي فعَّال"[1]، بل حتَّى كتب القواميس والمعاجم المنجدبة بطبيعتها إلى تحديد الفلسفات كنسق ومذهب استشعرت هذه السِّمة المنهجية التي تطبع الفينومينولوجيا، فهذا "**أندري فيرجيز**" ***Vergez*** يقول عنها في "معجم الفلسفات الكبرى": "إن الفينومينولوجيا منهج وأسلوب في البحث أكثر من كونها مجموعة من النظريات التي يمكن مقاربتها كنسق مغلق ومكتمل"[2].

وفي هذا السِّياق، لابُدَّ أن نعترف ابتداءً بكوننا نستشعر صعوبة الإجابة على استفهام الدلالة السَّابق طرحه، لأنَّه إذا كانت الفينومينولوجيا منهجًا، فلا سبيل إلى فهمها إلاَّ بمعاينتها وهي تشتغل كإجرائية ميتودولوجية، ذلك لأنَّ المنهج لا يُلمس بالحديث عنه، بل يلمس بمعاينته وهو قيد العمل والاشتغال. ومِن ثم، فالسؤال عن معنى الفينومينولوجيا ينبغي أن يُقلب إلى سؤال عن منهجها، ويجب أن ينأى ما أمكنه عن سؤال المذهب والنسق. فالتفكير في سؤال الدلالة يجب أن يتجه إلى دراسة هذه الفلسفة كإجرائية منهجية.

ومن هُنا، نحبذُ أن نُسائِل الفينومينولوجيا، كيف تفكر أكثر من مساءلتها عن أفكارها، ومن ثمَّ، إذا وردت الفكرة فينبغي أن ترد في سياق بحثها كحصيلة للتفكير وكمدخل لدراسة الإجرائية المنهجية التي أثمرتها. لكن إذا كان سؤال المنهج عندنَا بهذه القيمة، فإنَّ سؤال النسق والمذهب، على الرَّغم من استعصاء اختزال الإجابة عليه، وعلى الرغم من استهجانه من قبل الذوق الفينومينولوجي، فإنَّنا نصرُّ على استحضاره في هذا المقام، ليس فقط على سبيل تقديم هذه الفلسفة والتعريف بها، بل أساسًا بقصد استثمار محاولة الإجابة عنه للإمساك بمأزقها الإشكالي. فكيف السبيل إلى الإمساك بدلالة هذه الفلسفة المُنغلقة من كل تحديد واختزال؟ قد يعترض البعض علينا بأنَّ ما سبق هو إيغال في افتعال الصعوبة وتضخيم لها، إذ ليس أسهل للخروج من مأزق الفينومينولوجيا، من استخدام تعريف "**هوسرل**" ذاته لفلسفته، بدل الإحالة على المعاجم والقواميس وتأويلات

[1] *Descombes (V) : « la phénoménologie" pour nous"» un critique de la raison phénoménologie, Cerf, Paris, 1991, p. 34.*
[2] *Vergez (André): art « phénoménologie » in dictionnaire des grandes philosophies, sous la direction de Lucien Jerphanon, Privat, Toulouse, 1973, p. 287.*

الدارسين لها. إلاَّ أنَّ هذا الاعتراض يذهل عن حقيقة أخرى هي أنَّ "***هوسرل***" نفسه ليس لديه تعريف واحد لفلسفته، بل لديه ركام ضخم من التحديدات والتعاريف، التي بلغت حسب إحصاء "***زيلمن***" ***Zelmen*** ما يقرب من عشرين تعريفًا[1]، وهو إحصاء نراه أقصر من أن يحيطَ بمجمل الفكر الهوسرلي، لأنه تمَّ في نهاية العقد الثاني من القرن العشرين أي قبل نشر "التأملات" وما بعدها من تآليف ومخطوطات الأرشيف. وهذا التَّعدُّد والتناقض في تحديد دلالة الفينومينولوجيا من قبل مؤسسها يرجع بالضبط إلى الحركية الإبداعية التي وسمت تفكيره وإلى التحولات والتطورات المنهجية والمعرفية التي كثيرا ما انبجست في سياق نموه وتطوره، ولوْ اقترحنا فقط بعض العناوين سنجدُ "***هوسرل***" مثلاً، في الطبعة الأولى من "أبحاث منطقية" (1901) يعرف الفينومينولوجيا بكونها "سيكولوجيا وصفية"، بيد أنه في الطبعة الثانية (1913) لن تتحدَّد هذه كسيكولوجيا.. بل كَــ "علم الماهيات"[2]، لكن في "أفكار" سترد الفينومينولوجيا بوصفها توجهًا في البحث لا يستهدف بلوغ الماهيات بل بلوغ الأنا الترنسندنتالي بما هو أساس الفلسفة والعلوم. بينمَا هي "تأملات ديكارتية" (1929) سيرد الأنا الترنسدنتالي على نحو دفع الفينومينولوجيا الهوسرلية نحو الإيغولوجيا... لهذا فالتعريف المذهبي لهذه الفلسفة لابد أن يسقطها في بعض المزالق المنهجية. لذلك نفضل مدخلا نراه موصلا إلى فهم الدلالة المذهبية للفينومينولوجيا، ليس استحضار عبارات التعاريف، بل استحضار صيَّغ تناصها، أي مقاربتها من حيث علاقتها بغيرها من الفلسفات، مع التركيز على النظر إلى مجمل تطورها المعرفي.

---

[1] *Zelman (Wolf Elbert), étude sur la phénoménologie, Nancy, 1930, p. 63.*
[2] *Ibid., p. 64.*

المبحث الأول:

الفينومينولوجيا وتحديد المفهوم

إنَّ لفظ الفينومينولوجيا لم يَظهرْ مع "***هوسرل***"، بل ظهر قبلَهُ في أعمال "***كانط***" و"***هيغل***" و"***هارتمان***". ففِي كتاب "فينومينولوجيا الرُّوح" يستعمل "***هيغل***" لفظ الفينومينولوجيا للدَّلالة على التَّجلِّيات المختلفة للرُّوح، والتي تتَّخذ شكل فكرة مطلقة داخل الوجود. وفيه تشمل عدَّة مستويات متدرِّجة في المعرفة الحدسيَّة المباشرة إلى المعرفة العقليَّة الشَّاملة، مُرورًا بالمستويات المختلفة للفكرة المطلقة ومَا تشهده من تناقضات وصراعات وتطوُّرات[1].

بَعدَ "***هيغل***" استعمل "***هارتمان***" اللفظ بشكلٍ متميِّزٍ، بل إنَّه يُقرن بالفينومينولوجيا لأنَّه اعتمد في دراساته الميتافيزيقية على النظرة الوصفية، خصوصًا فيما يتعلق بنظرية المعرفة. إذْ راحَ يصف ظاهرة المعرفة انطلاقًا من عنصرين: الذات والموضوع، مميِّزًا كل عنصر وواصفًا دور كل منهما في عملية المعرفة[2].

وتدلُّ الفينومينولوجيا في هذا الإستعمال على عملية وصف المعرفة مع التَّخلي عن الأحكام المسبقة. إنَّها عودة إلى الأساس الأوَّل الأنطولوجي للمعرفة، أي الأساس المؤسس للموجودات والمعرفة، وعدم اختزال الظواهر فيما يظهر بل الرجوع بِهَا إلى الوجود الخفيِّ الذي هو بمثابة الماهية الموجودة والحاضرة في كلِّ الأشياء[3].

أمَّا من الناحية الاشتقاقية، فإنَّ لفظ "الفينومونولوجيا" يتكوَّن من كلمتين: "فينومين" و"لوغوس"، ويعني حرفيًّا "علم الظواهر". و"الفينومين" في أصله الإغريقي يُفيدُ –حسب "***هيدغر***"– معنى الإبانة والظهور، كمَا يعني "المنجلي" أو الذي يحضر داخل شيء من الأشياء. كما يُفيدُ الشيء الذي يبيِّن عن نفسه. فالظاهرة هي إذن، كل ما يمكن أن يظهر أو ينجلي إلى الضوء والنور، وهو إذ يظهر ويتجلَّى، فهو يظهر على وجه مخصوص وعلى شاكلة معينة. لهذا، فهو يشكل ظهورًا مُقنعًا. أمَّا "اللوغوس"، فهو يُفيدُ عنده الكلام وعملية إظهار ما يتكلم عنه الكلام وتمكينه من الانجلاء والظهور.

---

[1] *Cabestan (Philippe) : Introduction a la phénoménologie contemporaine, Ellipses, 2006, Paris, p. 10.*

[2] *Ibid., p. 11.*

[3] *Ibid., p. 12.*

اللوغوس. إذن، هو الكلام الذي يسمح بانجلاء ما يتحدَّث عنه فيُتيح مُلاقاته. وعليه فالفينومينولوجيا بمعناها المركب تفيدُ جعل الوجود يظهر من تلقاء ذاته.

ممَّا يجعل المنهج هنا وصفي، لأنَّه منهج للوصف والإبانة أو الإظهار وليس منهجًا للبرهنة. فأنْ تمارس الفينومينولوجيا هو أن تساعد الشيء على الظهور وتمكينه من الإفصاح عن نفسه بغية إدراكه. وكأنَّ "الفينومين" هو الشيء المنسحب والمتخفِّي، لأنَّه لا يتجلَّى بذاته. وهذا مَا يجعله مُعرَّضًا للنسيان والتَّجاهل. لهذا، كان المنهجُ الفينومينولوجي يستجيبُ لمطلب إظهار المُستتر في كنهه، أي إظهار المُنسحب أو المنسِي أو المُقنع[1].

ويُفهَمُ مِن "الظاهرة *Phénomène*"، ما يترَاءى للوعي أو ما هو مدرك، ومرئِي في المستوى الطبيعي أو في المستوى النفسي على السواء "الظواهر البيولوجية" "الظواهر العاطفية". تُقالُ كذلك بالمعنى الأوسع على كل الوقائع الملحوظة التي تشكل مادة العلوم[2].

أمَّا مفهوم "ظاهرية/ مظهرية *Phénoménisme*" فهو مذهبٌ يقولُ بعدمِ وجود شيء سوى الظواهر[3]. وأمَّا مصطلح "ظهورية[4] *Phénoménologie*" فيحملُ في معناه العام على الدراسة الوصفية لمجموعة الظواهر، كما تتجلى في الزّمان أو المكان، بالتَّعارض إمَّا مع القوانين المجرَّدة والثابتة لهذه الظواهر، –وإما مع الحقائق المتعالية التي يمكنها أن تكون من تجلِّياتها، –وإما مع النقد المعياري لمشروعيتها. أما في معناه الخاص، فيطلق على منهج "***هوسرل***" ونسقه[5].

وهناك عدَّة فلاسفة يُعلِنُون اليوم انتسابهم إلى "الفينومينولوجيا" (بنسب متفاوتة) لدرجة أنَّه يبدُو من الضروري التفريق بين منهجهَا ونسقهَا. وباعتبار "الفينومينولوجيا" منهجًا فإنَّها مجهود يرمي إلى اكتناه "الجواهر" من خلال الحوادث والوقائع العملية، أي

[1] لالاند (أندري)، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت–باريس، ط2، 2001، ص، 970.
[2] المرجع نفسه، ص: 971.
[3] المرجع نفسه، ص: 973.
[4] وهذه الترجمة التي يأخذ بها "خليل أحمد خليل" ينظر: ترجمته لـــ "موسوعة لالاند الفلسفية " ص: 973. أمّا أنا فأفضل استعمال كلمة "الفينومينولوجيا".
[5] المرجع نفسه، ص: 973.

اكتناه دلالات فكرية مثالية. وهذه تدرس بالحدس مباشرة من خلال أمثلة فريدة مدروسة بالتفصيل وبكيفية محسوسة جدًا. بوصفهَا نسقًا، تحمل بنحو أخص اسم "فينومينولوجيا محضة" أو "فينومينولوجيا مُتعالية"، عندما تسعى لتسليط الضوء على المبدأ الأخير لكلِّ حقيقة. وبمَا أنَّها تنظرُ إلى الأمور من زاوية الدَّلالة، فإنَّ هذا المبدأ سيكون ذلك الذي يستمدُّ من كل شيء معناه "الأنا المتعالي" الواقع خارج العالم، ولكنَّه منكبٌ عليه. إلى ذلك، ليس هذا الذات المحض وحيدًا، لأنَّ من واجب دلالة العالم أن تعرض نفسها على كثرة من الذوات. هكذا تبدُو موضوعية العالم كأنها "تفاعلية ذاتية متعالية". إنَّ استكشاف المجال المتعالي ووصفه يستلزمان إتخاذ موقف صعب ومختلف جدًا من الموقف الطبيعي، وأنَّ لحظته الجوهرية هي ما يطلق "***هوسرل***" عليها اسم "العصر الفينومينولوجي المثالي"[1].

لقدَ اعتمدَ عَددٌ كبيرٌ من الفلاسفة المعاصرين "*منهج هوسرل*" مع تحويره بنسب متفاوتةٍ، لجعله مفيدًا في بناء منظوماتهم الخاصة بهم، ومن النافل التَّشديد على أنَّ "***هوسرل***" يرى أن فصلاً كهذا هو فصل شرعي إطلاقًا، فهو ذاته لم يرد بناء نسق، بل أراد فقط وصف ما يمكن أن يرى من خلال التعود على تناوله بكيفية مَا. إن ادِّعاء رؤية عكس ما كان يراه هو نفسه، إنَّما يدل في نظره على عدم فهم المعنى الصحيح لمنهجه[2]. وتشير "الموسوعة الفلسفية العالمية"[3] إلى أنَّ تاريخ الفينومينولوجيا يراكم جهود متصلة وأخرى منفصلة بشأن الإصلاح منذ تاريخ الظهور الأول سنة 1765 على يَدِ "***لمبرت*** ***Jean-Henri Lambert*** (1728–1777) في كتابه "الأورغانون الجديد *Nouvel Organon*". وقد اتَّخذَ مصطلح الفينومونولوجيا في هذا الكتاب معنى "المذهب الظاهر" الذي يرى أنَّ المعرفة معرفة بالظاهر، أي ما يظهر الشَّيء في الخارج. ثم وظَّف "***كانط***" (1724–1804) المصطلح في الجزء الرابع من كتابه "المبادئ الميتافيزيقية" لعلم الطبيعة (1786)، وفيه يُميِّز بين الظاهرة ومظهرها. أي أنَّ الذات ترَى في أي موضوع ظاهرة لا تعرف منها

---

[1] *Lalande André : Vocabulaire technique et Critique de la philosophie, P.U.F, 18ème édition, 1996, Paris, p. 768.*

[2] *Ibid., p. 769.*

[3] *Encyclopédie philosophique universelle, les notions philosophiques, dictionnaire tome 2, Paris, P.U.F, 2ème édition, 1998, Notion : phénomène, phénoménologie.*

غير ما يظهر منها للحس (الخبرة المباشرة)، وذلك في ظل الشرطين القبليين *a priori* للخبرة الممكنة وهما المكان والزمان. ثمَّ لا يلبث أن يصير المصطلح عنوانا من كتب "***هيغل***" والمتمثل في "فينومونولوجيا الروح" (1807). والفينومونولوجيا هُنَا مرحلة مهمة للذات (الوعي) لمعرفة المطلق: إذ ينتج الشيء في ذاته *l'être en-soi* من الظاهرة التي تعمل كوسيط من أجل تجلي الباطن. فالشيء الظاهر يمثل حقيقة المحسوس وما هو مُدرك من الواقع الحقيقي. وهو الذي يقود الذات إلى الشيء في ذاته ومن ثمة إلى الرُّوح. ولأجل ذلك، لا تنفصل الظاهرة عند "***هيغل***" عن الماهية لكونها تعاين صيرورة المحسوس إلى مَا فوق المحسوس *suprasensible* في سبيل الوصول إلى معرفة المطلق.

ونلاحظ أنَّ المصطلح من خلال ظهوره الأول إلى غاية وصوله عند "***هيغل***"، لا ينزاح عن دلالة مَا هو "ظاهر" أو "مظهر" مع تفاوت واضح في إدراك حدودهما وغايتهما المنطقية. غير أنَّه ينبغي انتظار القرن العشرين، مع ظهور البحوث المنطقية لـــ "***هوسرل***" سنة 1901، كي يعود هذا المصطلح إلى المشهد الفلسفي، ويأخذ مفهومه الحديث نهائيًّا[1]، وهو يعرف تأسيسه المعرفي الفعلي مع "***هوسرل***"، ولاسيما مع نشر الأجزاء الثلاثة من كتابه "البحوث المنطقية"[2]، حيث ستغدو فلسفته كلها خاضعة لمقاصد الفينومينولوجيا. ويُمثل حضور "***هوسرل***" في الفينومينولوجيا –كما في اتجاهاتها المتباينة التي جاءت من بعده– حضورًا فاعلاً من حيث الذي أحدثته مؤلفاته. ذلك إنَّ الكثير من الدارسين يتفقون على أنَّها نفسها مفتوحة على التأويل، نتيجة التنقيحات والتعديلات التي تملأها ولاسيما المخطوطات[3] منها في الفترة الأخيرة من حياته. وهذا ما يجعل الاتفاق في صيغ التناول

[1] *Bégout (bruce), un air de famille, Magazine Littéraire (Paris) n⁰403, novembre 2001, (dossier : la phénoménologie : une philosophie pour notre monde.*

[2] جاء في مقدمة كتاب جاك دريدا " الصوت والظاهرة" أنه " بإمكان القراءة المتأنية أن تكشف في كتاب "البحوث" عن البنية الأم لجماع الفكر الهوسرلي". ينظر: دريدا، الصوت والظاهرة –مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة فتحي إنقزو، الدار البيضاء – بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، ص: 25.

[3] يذكر إن مؤلفات "هوسرل" الأخيرة قد هربت إلى "لوفان" *Louvain* ببلجيكا من قبل تلميذه "فان بريدا" *P.H Bréda* وزوجته "مالفين هوسرل" نتيجة الاضطهاد النازي الذي عاناه "هوسرل" في نوفمبر 1938. وهي مخطوطات تعرف باسم "هوسرليانا" *Hosserliana* . عن تفصيل أكثر عن أرشيف "هوسرل" ينظر: مخطوطات " أرشيف هوسرل " في "لوفان" بلجيكا، سماح رافع محمد: الفينومينولوجيا عند هوسرل– دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، بغداد، دار الشؤون الثقافية 1991، ص: 283–290.

بين الفينومينولوجيِّين أنفسهم أمرًا صعبَ الحسم فيه، ما عدَا الثوابت المنهجية العامة. لذلك تتفق مع "**دومينيك جانيكو**" *Janicaud* في الاصطلاح القائل فينومينولوجيا دنيا *Minimaliste* ومعناه "العودة إلى المصادر النوعية للإلهام الفينومينولوجي: الصرامة في النظر والإصغاء والاعتدال المنهجي"[1].

وفي التَّركيز على هذه الصفات ما يدلُّ ضمنيًّا أنَّ الأمور جميعها تلتقي هنا عند الخبرة والمنهج: خبرة الذات في الإدراك ومنهج يتم به هذا الإدراك، وهما مسألتان محايثتان في تصميم البحث الفينومينولوجي. جاء في "فكرة الفينومينولوجيا" الفقرة الآتية: "الفينومينولوجيا: (لفظ) يدلُّ على علم وعلى نظام من الميادين العلمية، غير أنها تدل كذلك، وفي الأصل على منهج وعلى موقف للفكر: "موقف الفكر الفلسفي" والمنهج الفلسفي بخاصة[2].

من هنا، يتَّضح التأسيس المعرفي لها انطلاقًا من منهجها وموقفها الفلسفيين. ولعلَّ في تقديم "المنهج" ما يشير إلى ما تمتاز به هذه الفلسفة عن غيرها، هي فلسفة للمنهج تضع نصب عينيها التفكير فيما تكون عليه مقصدية الموضوع لحظة الإدراك. وما هذه اللحظة غير إدراك ميتافيزيقي للمنهج من قبل ذات تعيش مدركاتها، حيث تعتقد الذات في ذاتها إمكانية التأمل لما يحيط حولها انطلاقًا من ذاتها. ولعلَّ في هذه الخطوة المنهجية ما يبرِّر التميِّيز الذي يتحدث عنه "***هوسرل***": "السمة الفارقة للفينومينولوجيا أنها تحليل للماهية وبحث في الماهية في نطاق اعتبار نظري محض، وفي نطاق انعطاء بالنفس مطلق. تلك هي صفتها الضرورية، فهي تعتزم أن تكون علمًا ومنهجًا يبيِّن الممكنات: ممكنات المعرفة، وممكنات التقويم، ويبيِّنها انطلاقًا من أسس الماهية التي لها، إنما هي ممكنات مشكلة عموما، ومباحثها هي تبعا لذلك مباحث هامة في الماهية"[3]. هكذا، تمثِّلُ "الماهية" مادة البحث الفينومينولجي، بحيث أنَّ أداة الاشتغال ينطلق من الماهية لتكشف عن كوامن

---

[1] *Dominique Janicaud, pour une phénoménologie minimaliste, in : magasine littéraire, n⁰ 304, nov, 2001, p. 26.*

[2] هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر/ فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت، 2007، ص: 56.

[3] المرجع نفسه، ص: 98.

الذات الحاضرة تجاه الموضوع. فهي من هذا الجانب خطوة مرجعية هامة لإدراك ما يمكن أن ينجز عنه التطبيق المنهجي للمنهج. إذ تحليل الماهية ودراستها يستتبعان إدراكاً تتفاوت درجته تبعاً للوضعية التي تكون عليها الذات وهي تنظر إلى الموضوع من ذاتيتها. وقد اتخذت "الرؤية" سبيلاً لاختراق خطوط الموضوع المعرفي.

وهذا ما يؤكده "***ميرلوبونتي***" في مدخل كتابه "فينومينولوجيا الإدراك"، من أنَّ "الفينومينولوجيا دراسة للماهيات وكل المشاكل تعود بمقتضاها إلى تعريف الماهيات: ماهية الإدراك وماهية الوعي على سبيل المثال. غير أنها فلسفة ترد الماهيات داخل الوجود ولا تتصور أنه بالإمكان فهم الإنسان والعالم بخلاف آخر إلا انطلاقًا مما هو فعل لذلك"[1]. من هنا، تأتي الماهية من هذا المنظور الفينومينولوجي للكشف عن البنية الثابتة لصفة الموضوع المُدرك من قبل الذات. فالذات تنظر إلى موضوع انشغالها من خلال ما يتشكل من بُنى تؤول في الأخير إلى الماهية الأولى للموضوع. وليست هنا غير "المحتوى"[2] في شكله المجرد وقد انفصل عن وجوده، ذلك أنها تمثل معطى محضا للمعرفة كونها "الماهية المتشخصة"[3] أو "الماهية المفردة"[4] لِما يظهر للذات من موضوع تأملها. فالماهية إذن، بنية مجردة يفترض الفينومينولوجي الوصول من خلالها إلى المعنى "المعنى النهائي".. لموضوع المعرفة ومعرفة الموضوع"[5]. ولعلَّ بعض الدارسين يصنفون لهذا السبب فينومينولوجيا "***هوسرل***" ضمن فينومينولوجيا المعرفة حصرًا[6]. ويشير هذا التصنيف إلى العلاقة الوطيدة الموجودة بين فلسفة الفينومينولوجيا "الفلسفة الأولى"[7] و"العلم و"العلم الأخير"[8]، بحيث تتجاوز كل الفلسفات الماضية وكذا منطقية العلوم الدقيقة. يقول:

---

[1] *Merleau-Ponty (M) phénoménologie de la perception, Gallimard, 1945, avant propos I.*

[2] هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص: 111 .

[3] المرجع نفسه، ص: 112.

[4] المرجع نفسه، ص: 113.

[5] *Husserl (e) : l'idée de la phénoménologie, trad., Alexandre, lowit, Paris, P.U.F, 5 ème édition, 1993, p. 117.*

[6] *Levinas (e) : théorie de l'intuition dans la phénoménologie, J.Vrin, Paris, 1963, p. 193.*

[7] *Husserl (e) : philosophie première (1923-1924) ,I : Histoire critique des idées , p. 5,6,18.*

[8] *Husserl (e) : logique formelle et logique transcendantale, trad. Suzane Bachellard, P.U.F, Paris, 1965, p. 23.*

"الفرق بين فلسفة فينومينولوجية وكل الفلسفات الماضية أنها متعالية *Transcendantale* من خلال ضرورة حتمية محايثة"[1].

يَستعيرُ "***هوسرل***" هنا مصطلح "***كانط***" الذي يقول بالمتعالي وكان قد أشار[2] إلى الفروق الجوهرية الفاصلة بين اصطلاحه واصطلاح "***كانط***" الذي يعني بالمتعالي جملة الشروط التي تحدِّد الإمكانات القبلية للخبرة، أمَّا "***هوسرل***" فيشير إلى مبدأ "الرد الفينومينولوجي" *Réduction* الذي تقوم به الذات حين وضع العالم بين قوسين، وهي خبرة قبلية تحدد مبدأ القصدية *Intentionnalité*. إذ تظل الفينومونولوجيا من هذه الناحية "قبليّة" *a priori*، على أساس أنها تجعل من الذات العارفة سابقة على هذا العالم، هو مَا يجعل امتلاكنا للخبرة قبليًّا: فالذات تؤسس على مستوى وعيها عالما "مُحايثًا" سابقًا عن "العالم الواقعي"، أو من خلال هذه المحايثة تكتشف هذه الذات نبع الحقيقة من ذاتيتها القصدية. إنها تقصد شعوريًّا إلى موضوع مَا: حضور الموضوع في الذات وحضور الذات في موضوعها. والإحالة القصدية مُدركة دلاليًّا على مستويين: أوّلاً "دلالة خالصة" في مستوى الوعي الذي يقوم بفعل القصد، وثانيًّا مستوى الحدس الذي يملأ هذه الدلالة ويجعلها منجزة فعلا (فالقصد فارغ دونما حدس يملؤه).

هكذا، "تكمن مهمة الفينومونولوجيا المتعالية في التنقيب ضمن النسق العام للذاتية المتعالية ثم في دراسة البُنى العامة التي تنتسب بالضرورة إلى الحياة المتعالية بوصفها حياة قصدية من جهة أخرى، تلك الإمكانات الخاصة للماهية التي تشمل ألفاظ العقل والفعل العقلاني"[3]. ومن الواضح أن "***هوسرل***" يريد أن يجعل من الفينومينولوجيا المتعالية المتعالية مرحلة للإستكشاف المتواصل. ذلك أنه يعتبر "ذاتية" الذات "شيئا أصيلا مطلقا وفريدا. بحيث لا يوجد ما يماثله في العالم"[4]. ولأجل ذلك فإن كل كشف مصدره (أو مرجعه) الذات وعملها القصدي على مستوى الوعي *Conscience*. إذ الذي يقودها إلى

---

1 *Husserl (e) : philosophie première. op. cit., p. 293.*
2 *Ibid., pp. 287-368.*
3 *Husserl (e) : philosophie première 2, op. cit., P. 253.*
4 *Ibid., p. 174.*

إكتشاف البنى العامة التي تمثل قصديتها وماهيتها. فالفينومينولوجي هنا يبحث عن "أرضية أصلية نهائية تحوي في ذاتها أصول الكائن والحقيقة "[1]، وفي هذا المسعى الدؤوب يكمن طموح الفينومونولوجيا المتعالية في أن تصبح "العلم الأخير" القادر على إدراك ما لم تدركه العلوم الدقيقة. ولربَّما من هذا الجانب لا ينفصل الكشف أو مستويات الإدراك عموما عن الحياة لأن الفينومينولوجيا تريد أن تكون" فلسفة في الحياة"[2] والمقصود "بفلسفة الحياة" أن التأمل الذي يخوض فيه الفينومينولوجي غير منفصل عن ذاته، كونه ينطلق منها ليعود إليها في مرحلة تكون فيها ذاته أكثر وعيًّا من السابق، فتنتقل الفينومينولوجيا من المعنى القصدي *Sens intentionnel* إلى المعنى معيش *Sens vécu*، إذ لا يتجلَّى المعنى للذات العارفة إلا عند الإدراك الباطني: فالمعنى المعيش يتبدى عند النظر، والمعيش من معطيات "الوعي الباطن"[3] الذي يجعل من الإدراك فعلا أصيلا تنفتح عنده الدلالات. هو انفتاح الوعي على المعنى وقد غَدَا معيشا محايثًا قابلاً للتغِّيير والتطور تبعًا لأفقه القصدي. فالمعنى المعيش ملازم لصفة الحضور فيه حضورًا يجعل منه مُدركًا موجودًا في عين الذات من دون أن يستتبع ذلك وجودًا حقيقيًّا. وما يظهر للوعي يُدرك مبنيًّا أي يعمل الوعي على منحه معنى بل معاني تظل تلاحق بعضها بعضا حتى يكشف المضمر عند مدركاته الخفية فيه. فَــ "تغير المعنى–يقول "***هوسرل***"– هو انحراف للمعنى وتطابق معه في الوقت ذاته[4]. يأتي المعنى المعيش معادلا للمنح والعطاء ذلك أنه سليل الإحالة القصدية بين الذات والموضوع. يقول: "إن الفلسفة، وبخاصة الأولى من بين الفلسفات كلها مهمتها ان تجعلنا قادرين على النقد لكل منتجات العقل مهما كان نسقها، ينبغي لها أن تنتهي إلى الأسس النهائية لوعي الذات المقتفية لمنهج. إنها (هذه الفلسفة) لا

---

[1] *Husserl (e) : philosophie première I. op. cit., p. 40.*

[2] جاك دريدا ، الصوت والظاهرة، مرجع سابق، ص: 34.

[3] *Husserl (e) : leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, trad. Henri Dussort, B.U.F, 1983, p. 174.*

[4] *Husserl (e) : logique formelle et logique transcendantale, op. cit., p. 241-242.*

تفعل شيئا غير أن تعي بذاتها الخاصية المنهجية لإجراءاتها وأن تبين الضرورات الجوهرية"[1].

ويمكن أن نستنتج من هذا التعريف، أن الفينومينولوجيا وهي تطمح لأن تكون "علمًا" قائما على منهج، فإنها تضيف إلى قائمة تعريفها صفة "النقد" وذلك لتوضح أن كل خطوة من خطواتها المنهجية تجاه المتصورات العقلية غير ممكنة من دون نقد لنفسها المعرفي. وفي ذلك تأكيد على النقد الذاتي الذي تمارسه الذات العارفة تجاه موضوعها بطريقة منهجية صارمة. إذ لا يكفي لهذه الذات العارفة أن تُدرك أبعاد موضوعها المعرفية بل ينبغي أن تدرك أيضا خبرتها المعرفية في الموضوع كي تصل إلى ماهو جوهري فيه. وهذا يفسر بلا ريب تلك الإلتفاتة المهمة لـ "***هوسرل***" عقب وقوفه على الخلاصات من أنه "ليس في الفينومينولوجيا شيء من "الأدب" الذي نتصفحه حين القراءة وكأن الأمر يتعلق برحلة ترفيهية. بل ينبغي –كما في كل علم صارم– التصميم على العمل إذا ما أراد أن يمتلك مع الفينومينولوجيا نظرة مدربة ومنهجية، ومن هنا فقط يصير قادرا على الحكم بذاته"[2].

هكذا، نلاحظ المسار العسير الذي يشقه كل باحث فينومينولوجي على نفسه، فعلى الرغم من كون الذات مرجعًا في الإحالة القصدية، فإن ذلك لا يعطل التطبيق الصارم للمنهج في سبيل الوصول إلى تكوين حكم فردي متصل بهذه الذات حصرا. ولهذا، يرى بعض الدارسين أن "الرهان المباشر للفينومينولوجيا المعاصرة يستند إلى إمكان منهجها، ذلك أنه، على نحو ما، توجد الفينومينولوجيا أكثر بفضل ممارستها لنموذج مُعيّن من التساؤلات أكثر منها بفضل النتائج التي تعرضها"[3]. وهذا يوضح بشكل ما الخطوات التي يسير عليها التأمل الفينومينولوجي من خلال تلك الأسئلة التي تحرك مقاصده الدالة. فالسؤال نقطة البدء الذي ينهي إليه الباحث المذكور الذي لا يعرف نقطة النهاية إطلاقا:

---

[1] *Bégout (Bruce), un air de famille, op. cit., p. 21*

[2] *Ibid., p. 22.*

[3] *Ibid., p. 23.*

"أي معرفة ليست بمعرفة نهائية، وكل إدراك يصل مرامه يكون غاية وبداية في الوقت نفسه. فمع كل إدراك تنفتح آفاق إشكالية جديدة تدعو بدورها إدراكا مليئا جديدا"[1]. ولذلك يظل البحث يبحث له دومًا عن "بدء" يستند إليه لإستكمال المشروع الفينومينولوجي، كونه عملا غير منته"، وقد تكون غاية يتعذر الوصول إليها ولكنها تَشِعُّ أمام الوعي الفلسفي منذ بدء الفكر العقلاني "كأرض الميعاد"[2]. كذلك، هي "مثالية" الباحث اتجاه ما يحرك انشغالاته العقلية، لا يفتأ يغادر منطقة كشفية حتى يدخل أخرى، ولا يكاد يضيء إشكالا معرفيا حتى يجد نفسه متورطا في إشكال معرفي آخر. وهي لهذه الأسباب رحلة كشفية لا تنتهي أبدًا. انطلاقًا من هذا الاعتبار، وإذا جئنا الآن إلى استخلاص ما جاء من تعريف حول الفينومينولوجيا. يمكن القول، إنها فلسفة تقوم على ما يظهر الوعي (الظاهرة) عبر الحدس وتتَّخذ القصد مجالا لإنجاز الدلالة المرافقة للحدس. وهي فلسفة تقوم على المنهج في كل خطواتها، في سبيل الوصول إلى ماهية الشيء وجوهره. وما يميِّز الفينومينولوجيا هو مرجعيتها الذاتية كونها تنطلق من أنَاها المُفكَّر لتصنع "مفكَّرها فيه". ولأجل ذلك تريد أن تكون فلسفة نقدية، لأنها تعتبر نفسها "فلسفة متعالية" تشير "بفهم أخير"[3]، لكل ما سبقها من الفلسفات والعلوم على حد سواء[4].

فلسفة "هوسرل"، ومسارها الفينومينولوجي:

إنَّ مهمة فهم فينومينولوجيا "***هوسرل***" وتأويلها لازالت مطروحة على الباحثين في مجال الفلسفة بإلحاح. فـَ "***هوسرل***" لم ينشر خلال حياته إلا جزءًا ضئيلاً من دراساته وأبحاثه، وابتداءً من سنة 1950 بدأت تصدر سلسلة مؤلفاته الكاملة تحت عنوان "هوسرليانا" وهي تضمُّ، إضافة إلى المؤلفات التي نشرها خلال حياته، كثيرًا من الكتابات التي لم ينشرها. ورغم أن ما نُشر لحدِّ الآن، وهو حوالي ثلاثين مجلدا، هزيلاً جدًا إذا مَا

---

[1] *Husserl(e), Philosophie première .I, op. cit., p. 349.*
[2] *Arion l. KelKel, Avant propos de traducteur, in : philosophie première, op. cit., p. 125.*
[3] *Husserl(e) : logique formelle et logique transcendantale,op. cit., p. 3.*
[4] ينظر مقال: عمارة كحلي، الفلسفة الفينومينولوجية : الأفكار والمعرفيات ، كتابات معاصرة، العدد 77، المجلد 20 (تموز– آب 2010)، ص: 54.

قُورن بالكم الهائل من المخطوطات التي تركها "***هوسرل***" فإن من شأنه أن يساهم في توضيح كثير من قضايا "***هوسرل***" ومفاهيمه ، في تكوين صورة متكاملة عن فلسفته[1].

يفهم "***هوسرل***" الفينومينولوجيا كمنهج فلسفي، كل منهج يتحدَّد حسب الغاية التي يسعى إلى بلوغها . غاية "هوسرل" يعبر عنها عنوان أحد مقالاته التي صدر سنة 1911: "الفلسفة كعلم صارم". هكذا يعود "***هوسرل***" إلى المعادلة التي تم ترسيخها منذ "***أرسطو***" بين الفلسفة والعلم، والتي تم التخلي عنها بعد "***هيغل***". بهذا التحديد للفلسفة يعارض "***هوسرل***" تحديدين سائدين آنذاك. يرى أوّل هذين التَّحديدين أن الفلسفة لم يبقَ لها موضوع خاص بها بعد نشأة العلوم الحديثة واستقلالها، والمهمة الوحيدة المتبقية للفلسفة هي كتابة تاريخها. أما التحديد الآخر الذي يعارضه "***هوسرل***" فهو ذلك الذي يختزل الفلسفة إلى مجرد رؤية للعالم تعبر عن روح العصر الذي ظهرت فيه، فهي، وإن كانت تفيدنا في فهم الروح المهيمنة على عصرها، إلاَّ أنه ليس من المشروع أن تطمح إلى الحقيقة والعلمية. إن كل فلسفة لا تقوم سوى بالتعبير عن روح العصر الذي ظهرت فيه، ولهذا فهي تبقى نسبية، وليس من حقها أن تدعي صلاحية تتعدى شرطيتها التاريخية[2].

في نفس الوقت يختلف تحديد "***هوسرل***" للفلسفة كعلم صارم عن تصورين آخرين كانا متداولين في تلك الفترة. تصوّر أول يختزل الفلسفة إلى مجرد نظرية للعلم ويحصر مهمتها في استخلاص النظرية الضمنية للممارسة العلمية، وتصور آخر يدعو إلى ان تتكيف الفلسفة مع مناهج العلم الحديث.

على خلاف كل ذلك يريد "***هوسرل***" إنشاء الفلسفة كمعرفة صارمة ومتحرِّرة جذريًّا من كل الآراء والأحكام المسبقة. ظل "***هوسرل***" طوال حياته متشبثًا بهذا التَّحديد، كما ظل طوال حياته يلتمس الطريق إلى ترجمة هذا التحديد بكيفية مشخصة، سواء في مؤلفاته النسقية أو دراساته الدقيقة المتعلقة بقضايا جزئية. سنحاول في هذه الدراسة أن نتابع هذا

---

[1] *Michel (H) : de la phénoménologie, op. cit., p. 17.*

[2]*Hussrel (E) : la crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit par Gérard Granet, Gallimard, Paris, p. 21.*

الطريق متوقفين عند أهم محطاته. ليس المهم هو ان نبقى عند هذه المحطات، بل هو أن نتابع معه الطريق، فكل محطة جديدة لا تلغي المحطة السابقة، بل تحاول أن تعمقها وتجذرها، لأنها لا تنشأ إلا عبرَ حل الإشكالات التي تطرحها والتفكير في الصعوبات التي تواجهها[1].

نتوقف في **المحطة الأولى** عند الشكل الأول الذي اتخذته فينومينولوجيا "***هوسرل***" في مؤلف "أبحاث منطقية". أما **المحطة الثانية** فتتعلق بتحويل "***هوسرل***" للفينومينولوجيا إلى فلسفة ترنسندنتالية، ويشكل الكتاب الأول من مؤلف "أفكار من أجل فينومينولوجيا خالصة وفلسفة فينومينولوجية" لسنة 1913 علامتها البارزة. وأخيرًا، تعبِّر **المحطة الثالثة** عن فلسفة "***هوسرل***" المتأخرة التي اتَّخذ فيها مفهوم عالم العيش أهمية مركزية[2].

1. الفلسفة كبحث في الماهيات:

يَحملُ الكتاب الأول من مؤلف "أبحاث منطقية" عنوان "مقدمات للمنطق الخالص" ويقوم فيه "***هوسرل***" بتفنيد دعاوى النزعة السيكولوجية التي كانت منتشرة في ألمانيا أنذاك. يقوم التَّوجه الأساسي للنزعة السيكولوجية على اعتبار أن العمليات المنطقية هي عمليات سيكولوجية تجري فعليا في الذهن البشري، وأن القوانين التي تعتبر منطقية ليست سوى القوانين العامة التي تجري حسبها هذه العمليات. فالقوانين المنطقية هي بالنسبة للعمليات السيكولوجية بمثابة القوانين الطبيعية بالنسبة لظواهر العالم المادي. إنَّ ما يعتبر في نظر المناطقة قوانين منطقية لا يعدو أن يكون، حسب النزعة السيكولوجية، قوانين شبه طبيعية يجري حسبها تفكيرنا بصفته معطى تجريبيًّا في العالم الواقعي يمكن دراسته بنفس الأساليب المنهجية التي تدرس بها ظواهر الطبيعة. بهذا المعنى، فالنزعة السيكولوجية ترفض اعتبار القوانين المنطقية بمثابة قواعد أو معايير أو ضوابط للتفكير. هكذا، تفسر النزعة السيكولوجية المنطق، انطلاقا من السيكولوجيا، وترفع هذه الأخيرة إلى مرتبة العلم الأساسي، في حين تجرد المنطق من أي موضوع خاص به. وحيث أن

---

[1] *Husserl (E) : la philosophie comme science rigoureuse, po.cit, p. 107.*

[2] *Husserl (E) : la philosophie première tome 1,op. cit., p. 211.*

"***هوسرل***" يريد أن يؤسس المنطق كنظرية معيارية للعلوم، لأنَّه في نظره هو أساس كل معرفة علمية، فإنه يبتدىء بنقد النزعة السيكولوجية وكشف مغالطاتها[1].

يُنبِّه "***هوسرل***" في مقدمات للمنطق الخالص "إلى مخاطر النزعة السيكولوجية التي تتجلى أساسًا في انها تقود إلى نزعة نسبية متطرفة، بل وشكية تقضي تماما على طموح العلم نحو معرفة صارمة لها صلاحية موضوعية. إلاَّ أنَّ حجر الزاوية في نقد "***هوسرل***" للنزعة السيكولوجية تقوم على بيان أنها تخلط السؤال عن التفكير الصحيح مع الوصف التجريبي للعمليات الفكرية، أي تخلط بين الفكرة بصفتها مَا يتم تفكيره وبين عملية التفكير. وهكذا، فهي تختزل العام المفكر إلى عمليات فعلية للوعي والتفكير. في مقابل ذلك يرى "***هوسرل***" بأنه العام، الذي يشكل معيارا لتفكيرنا، صحيح باستقلال عن التفكير الفعلي الذي يمكن صده تجريبيًّا وعن الوضعيات المعرفية الذاتية التي يتم إنجازه فيها، إنه قائم بذاته موضوعيا[2].

لبيان الخلط الذي تقع فيه النزعة السيكولوجية يلجأ "***هوسرل***" إلى مثال الحكم. فالنزعة السيكولوجية لا تميّز بين الحكم كعملية سيكولوجية تجري واقعيًّا والحكم كمضمون موضوعي مستقل عن الإنجاز الفعلي لهذه العملية من طرف وعي ما: الأول يمكن وصفه تجريبيا، أما الثاني فلا يقبل هذا النوع من الوصف، الأول هو عملية واقعية تجري في الزمان، أما الثاني فهو يتمتع بصلاحية فوق زمنية. فمثلا الحكم بأن 4=2+2 هو بالمعنى الأول عملية واقعية قد تجري اليوم أو غدا وقد تجري من قبلي أو من قبل غيري. أما الحكم 4=2+2 كمضمون موضوعي فهو لا يتكرّر، وهو يتمتع بصلاحية موضوعية سواء تم إنجازه بالفعل أولا. الحكم بالمعنى الأول يذخل في مجال اهتمام السيكولوجيا، أما بالمعنى الثاني فينتمي إلى ميدان المنطق. وهذا يعني أن القوانين والبنيات المنطقية موضوعية وتتوفر على صلاحية عامة[3]. هناك إذن فرق جوهري بين القوانين

---

[1] *Husserl (E) : recherches logiques tome 3,op. cit., p. 312.*

[2] *Husserl(E) : Articles sur la logique,op. cit., p. 97.*

[3] *Ibid., p. 99.*

السيكولوجية التي تجري حسبها تفكيرنا من حيث هو عملية تحدث فعليًّا في العالم الواقعي، وبين القوانين المنطقية التي هي بمثابة قواعد" مثالية" للتفكير[1]. إن شعار "***هوسرل***" هو: "إلى الأشياء ذاتها"، إلا أنَّ الأشياء ذاتها لا تتضح بالنسبة لــ "***هوسرل***" إلاَّ في إنجازات ذاتية. محل هذه الإنجازات هو الوعي البشري .لهذا سيصبح الوعي الخالص هو مجال البحث الخالص بالفينومينولوجيا الهوسرلية، وذلك على الأقل ابتداءً من سنة 1913، لكن ما الذي يحمي الفينومينولوجيا التي تفهم ذاتها كبحث في الوعي من السقوط في النزعة السيكولوجية؟

للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نستحضر هنا مفهوما مركزيا عند "***هوسرل***" هو قصدية الوعي. تعني قصدية الوعي أن كل وعي هو دائمًا وعي بشيء ما. إلاَّ أن هذه الصيغة المشهودة لا تضم جديدا بالمقارنة مع فلسفات سابقة، بل وحتى مع تصورنا قبل الفلسفي. ما الذي يميز اذن تصور "هوسرل" للقصدية؟ وما هو الأمر الأساسي في هذا التصور؟

يرتبط مفهوم القصدية عند "***هوسرل***" بفكرة التعالق بين فعل الوعي وموضوعه ارتباطًا وثيقا. إن الوعي ليس وعاءً محايدًا إزاءَ ما يمكن أن يملأ به، بل إنه يتكون من أفعال يتحدد طابع كل منها حسب نوع الموضوع الذي يتعلق به والذي لا يمكن أن يظهر للوعي إلاَّ في كيفيات العطاء المناسبة له. إن الأفعال هي لاشيء دون الموضوعات التي هي وعي بها. إنَّ الفعل القصدي سواءً أكان إدراكا أو تذكرًا أو تخيلاً، حبًا أو كرهًا، رغبة أو نزوعا، قرارًا عمليًّا أو تقييمًا أخلاقيًّا، يتحدد كمعيش يتعلق إنطلاقا من ذاته بموضوع ما بهذه الكيفية أو تلك[2]. في الكتاب الأول من"الأفكار" يستعمل "***هوسرل***" لفظ *Noès*، للدلالة على فعل الوعي، ولفظ *Noème* للدلالة على موضوع الوعي. يمكن القول: إنَّ الوعي القصدي يحمل في ذاته الإرتباط بالموضوع. من هذا المنطق يكون "***هوسرل***" قد وضع الأساس لتجاوز ثنائية الذات والموضوع التي هيمنت على الفلسفة الحديثة

---

[1] *Husserl (E) : recherches logiques tome 2,op. cit., p. 232.*

[2] *Husserl(E) : logique formelle et logique transcendantale,op. cit., p. 73.*

برمتها[1]، ما يميِّز تصوّر "**هوسرل**" للقصدية هو اعتباره أن الوعي يعيش إحالة وتوقفًا على كيفيات أصلية للعطاء، أي على ما يسميه بالتقليد الفلسفي البداهة. أو لم يكن الوعي يتضمن معرفة بالإحالة ويمتلك القدرة على تحقيق ما يقصده في الكيفيات غير الأصلية للعطاء، لِمَا كان له، أي موضوع قصدي. لكي يكون هناك وعي بشيء يجب أن يكون الوعي عارفًا بقدرته على أن يجعل هذا الشيء يظهر قدسيا. إن قصد الوعي لموضوع ما ليس ارتباطا سلوكيا بشيء، بل إنه يحمل إتجاها نحو العطاء الأصلي. إن الوعي في كل أشكاله يجد "إشباعا" في الامتلاك الحدسي للموضوع[2]. إن طابع إنجازات الوعي ليس تابعًا للمعطيات التجريبية الموجودة عرضا، بل لماهية الموضوعات، أي للتحديد العام لأنواعها. وهكذا فهناك أنواع من الموضوعات أو قطاعات من الوجود، كما يقول "**هوسرل**"، تتمايز حسب ماهيتها التي يمكن ان تعطى في حدس أصلي. بناءً على مبدأ التعالق، هناك تقابل بين ماهية الموضوع وماهية الفعل القصدي الذي يتعلق به. ونظرًا لأنه يمكن أن ننظر إلى الأفعال وموضوعاتها باستقلال عن الوقائع الجزئية القابلة للملاحظة التجريبية، فإن تعالقها له طابع قبلي[3]. تتقدم أنواع الموضوعات وكيفيات عطائها للبحث الفلسفي كحقل من المعرفة المستقلة عن التجربة. والفينومينولوجيا تسعى لصياغة قوانين ماهوية عامة وضرورية تحدد بناء أفعال الوعي وبناء قطاعات الوجود التي تظهر فيها[4].

إنَّ ردَ الخصائص العارضة للأفعال القصدية ولموضوعاتها إلى تحديدات ماهوية تكون الخصائص العارضة بالنسبة لها مجرد أمثلة قابلة للإستبدال هو ما يسميه "**هوسرل**" الإرجاع الماهوي. يتطلب الإرجاع الماهوي إذن غض النظر عن الوقائع الجزئية لفائدة عمومية الماهيات[5]. اعتبر أتباع "**هوسرل**" الأوائل، التَّحوُّل نحو الموضوع كنتيجة اساسية لنقد "**هوسرل**" للنزعة السيكولوجية بحيث أنهم رأوا أن عمله الأساسي يكمن في أنه أعاد

---

[1] *Husserl (E) : Articles sur la logique,op. cit., p. 315.*

[2] *Ibid., p. 291.*

[3] *Husserl(E) : recherches logiques tome 1,op. cit., p. 138.*

[4] *Ibid., p. 142.*

[5] *Ibid, p. 143.*

للفلسفة توجهها نحو الموضوع، واعتقدوا أن ذلك من شانه أن يحرِّر الفلسفة من أسرها في النزعة الذاتية التي ظهرت مع بداية العصر الحديث[1]. لقد تم فهم التحول نحو الموضوع كإنقاذ للعام ولموضوعيته وبدأ الإهتمام بالعام في المقام الأول في مجال الماهيات. هكذا شكل البحث في بنية ماهية مجالات الموضوعات والأفعال التي تتعلق بها مهمة الفينومينولوجيا بالنسبة لرفاق "***هوسرل***" في (*جوتنجن*) و(*ميونيخ*). إنَّ تحليلاتهم الدقيقة للماهيات المنطقية والرياضية والأخلاقية والقانونية وغيرها جعلت من الفينومينولوجيا المبكرة منهجا لدراسة الماهيات قبل كل شيء.

لكن، عندما استخلص "***هوسرل***" في الكتاب الأول من "الأفكار" عن الاهتمام بالوعي القصدي نتائج راديكالية تخطت حدود البحث الفينومينولوجي في الماهيات، رفضوا هذه النتائج ورأوا فيها سقوطا في النزعة الذاتية[2].

2. الفينومينولوجيا كفلسفة ترنسندنتالية:

تريد الفينومينولوجيا بلوغ معرفة صارمة متحرِّرة جذريًّا من كل المسبقات، إلاَّ أنها لن تستطيع تحقيق هذا الهدف إذا بقيت مقتصرة على دراسة ماهيات مجالات محددة أو قطاعات من الوجود، ذلك إنه في هذه الحالة يبقى الخطر قائمًا في أن تظل تحليلاتها تحت تأثير مسبقات خفية قادمة من مجالات لم تتدرج بعد في المعرفة الفينومينولوجية. لكي تتجنب الفينومينولوجيا هذا الخطر، يجب أن تتحول إلى فلسفة بالمعنى التقليدي للكلمة أي إلى معرفة بكلية الموجود. يسمى "**هوسرل**" كلية الموجود العالم[3].

إن الإنسان يتوفر في حياته الطبيعية على موقف ضمني من العالم، والمطروح على الفينومينولوجيا هو تحويل هذا الموقف الطبيعي إلى موقف فلسفي. يتحدد أفق العالم كمجال لإمكانيات تجربتي. لهذا فإن الإهتمام به صراحة لا يمكن أن يتم إلا عبر الإهتمام بالكيفيات الذاتية لعطاء الموضوعات. إن الوعي القصدي يكون في الموقف الطبيعي

---

[1] *Michel (H) : de la phénoménologie,op. cit., p. 218.*

[2] *Ibid., p. 223.*

[3] *Ibid., p. 238.*

غارقا في الموضوعات التي ينصب عليها إهتمامه والتي يعيش في اعتقاد تلقائي بوجودها. أما كيفيات العطاء التي من خلالها يتعلق الوعي بموضوعاته، فتبقى في العادة خارج دائرة انتباهنا. لكن الفينومينولوجي يجعل من كيفيات العطاء التي تنجزها دون أن نُعير لهَا بالاً محط اهتمامه. إن اهتمامه لا يتجه قط نحو الموضوع الذي يقصده الوعي، بل نحو الموضوع في كيفيات عطائه للوعي وفي اندراج هذه الكيفيات في أفق العالم. إنه يتوقف عن إنجاز الاعتقاد في وجود الموضوعات المقصودة ويتحول إلى مُلاحظ غير مهتم أو غير مشارك. وهذا لا يعني أنه يتخذ موقفا شكيًّا ينفي وجود هذه الموضوعات، بل أنه يتوقف عن اتخاذ أي موقف يتعلق بوجود الموضوعات سواء أكان إثباتًا أو نفيًا أو موقفًا وسطًا بينهما. وبدون ذلك لن يتمكن من بلوغ ما يبقى خارج مجال الاهتمام في الحياة الطبيعية: كيفيات العطاء ووعي الأفق[1]. إنَّ التوقف عن اتخاذ أي موقف من هذا النوع، أي الحياد إزاء كل أشكاله المُمكنة يسميه "***هوسرل***" تعليق الحكم الإيبوخي. إنَّ حالة الإيبوخي إزاء العالم هي الحالة التي تميز الموقف الفلسفي عن الموقف الطبيعي. الإيبوخي هو التوقف عن إنجاز الأطروحة العامة للموقف الطبيعي، وهو ما يتيح للفينومينولوجي إرجاع الموضوعات والعالم إلى كيفيات عطائها، هذا الإرجاع يسميه "***هوسرل***" الإرجاع الفينومينولوجي أو الترنسندنتالي، وهو ما يسمح بدراسة الموضوعات في تعالقها مع الكيفيات الذاتية لعطائها. إن الموضوعات منظورا إليها كمعالقات للكيفيات الذاتية للعطاء هي ما يسميه "***هوسرل***" الظواهر، وهي ما تهتم به الفينومينولوجيا[2].

في الكتاب الأول من مؤلف "الأفكار" يضع "***هوسرل***" الفينومينولوجيا في اطار الفلسفة الترنسندنتالية يحدِّد "***كانط***" في مقدمة الطبعة الثانية من "نقد العقل الخالص" الفلسفة الترنسندنتالية بأنها لاتهتم بالموضوعات، بل بكيفيتنا القبلية لمعرفة هذه الموضوعات[3]. يوسِّع "***هوسرل***" مجال الفلسفة الترنسندنتالية بحيث أنه لا يقتصر حسبه على معرفة

---

[1] *Husserl (E) : recherches logiques tome 2,op. cit., p. 341.*

[2] *Husserl (E) : recherches logiques tome 1,op. cit., p. 287.*

[3] عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي- من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد-، افريقيا الشرق، 2007، الدار البيضاء، المغرب ، ص:188.

الموضوعات، بل يشمل كل العلاقات المُمكنة للوعي بموضوعاته، أي كل أشكال تعلق الوعي بموضوعه القصدي: نزوع، رغبة، حب، إهتمام عملي، تقييم أخلاقي. إلاَّ أنَّ "***هوسرل***" رغم هذا التوسيع يلتزم بتحديد "كانط" الترنسندنتالية، فالفينومينولوجيا هي فلسفة ترنسندنتالية لأنها لا تتساءل مباشرة عن موضوعات الوعي، بل عند الكيفيات التي تعطى بها هذه الموضوعات للوعي. ولأنها تعتبر أن هذه الكيفيات قبلية[1]. لكي تكون الفينومينولوجيا فلسفة ترنسندنتالية يجب أن يكون الإيبوخي شموليا، أي يجب ألا يستثنى أي موقف إزاء وجود الموضوعات. ولهذا، يجد "***هوسرل***" ذاته أمام الصعوبة التالية: إن القضايا التي يصدرها الفينومينولوجي حول كيفيات عطاء الموضوعات تتضمن هي أيضا موقفا من وجود هذه الكيفيات، وبدون ذلك ستنتهي الفينومينولوجيا إلى موقف شبيه بالموقف الشكي. إن الفينومينولوجيا تحتاج إذًا إلى مجال يستثنى منه الإيبوخي ويمكن ان نصدر فيه أحكامًا وإدعاءات، وحيث أن أحكام الفينومينولوجيا تتعلق بالأفعال القصدية للوعي، فلن يكون هذا المجال الذي نبحث عنه إلا الوعي[2]. لكن كيف يمكن الجمع بين هذا الإستثناء وبين شمولية الأيبوخي؟

نعتقد في الموقف الطبيعي أن الوعي خاصية الإنسان الذي هو جزء من العالم . الأيبوخي الشمولي هو التوقف عند إنجاز الإعتقاد الطبيعي بوجود العالم. لو كان الوعي ينتمي للعالم لو كان وجود الوعي مثل وجود موضوعات العالم، لكان من غير الممكن بعد إنجاز الإيبوخي أن ننسب الوجود للوعي وأفعاله. هكذا فلكي يؤكد "***هوسرل***" أن إنجاز الإيبوخي الشمولي لا يتعارض مع إصدار أحكام وإدعاءات تتعلق بمجال الوعي، كان عليه أن يبين بأن الوعي الخالص لا ينتمي إلى العالم، وأن نمط وجوده يختلف عن نمط وجود الموضوعات في العالم، بحيث أنه رغم إنجاز الإيبوخي الشمولي بصدد العالم، يبقى

[1] *Husserl (E) : recherches logiques tomes 3,op. cit., p. 188.*

[2] *Husserl (E) : recherches logiques tomes 1,op. cit., p. 306.*

هناك مجال خاص يمكن أن نصدر فيه أحكاما بالوجود هو مجال الوعي الخالص، الذي يشكل ميدان بحث الفينومينولوجيا[1].

بعد إنجاز الإيبوخي والإرجاع الفينومينولوجي تبقى المهمة المطروحة على الفلسفة الفينومينولوجية هي تفسير كيف يتوصل الوعي إلى الإعتقاد بوجود موضوعات متعالية عليه، أي كيف يتخطى دائرته الداخلية وينسب للموضوعات في العالم وجودا قائما بذاته، إن كون الوعي يعتبر أنواعا من الموضوعات موجودة في ذاتها يجب أن يفسر إنطلاقا من ظهورها في كيفيات مناسبة للعطاء. عندما يتخطى الوعي بناءً على حوافز معينة العطاء الأصلي الذاتي النسبي، يتأسس كيان العالم مع مجالات موضوعاته المتمايزة حسب ماهيتها. هذا التأسيس للعالم انطلاقا من انجازات التعالي التي يقوم بها الوعي حسب حوافز معينة يسميه "***هوسرل***" البناء[2]. هكذا، تتحوّل المهمة الأساسية لبحث التعالقات في الفينومينولوجيا الترنسندنتالية إلى تحليل بناء مختلف مجالات الموضوعات .كيف يتم تحليل البناء؟

إنّ ظهور الموضوعات يتم عند الملاحظة الدقيقة كما يلي: كل موضوع يمثل لي في الموقف الطبيعي كشيء مطابق لذاته، كموضوع واحد، إلا أنه يقدم لي ذاته في كيفيات متعددة للعطاء تختلف حسب وضعيات ذاتية. إن كون العالم يظهر لنا في الموقف الطبيعي بموضوعات ثابتة، مطابقة لذاتها وقائمة بذاتها، يعني أن هذه الموضوعات هي أكثر ممَّا يعطى في كل وضعية ذاتية نسبية. إن الموضوعات لا تنحل إلى ما يعطى في كل مرة. كل موضوع يقابلني كشيء له وجود يتخطى تعددية كيفيات العطاء ويتعالى عليها. على أن تأويل الموضوعات بصفتها متعالية ينبغي أن يكون له حافز، ولا يمكن أن يكمن هذا الحافز إلا في الظهور الذاتي النسبي. تتحدد المهمة الأساسية لتحليلات البناء في توضيح هذه الحوافز بالنسبة لأنواع مختلفة من الموضوعات .إن تحليلات البناء تكشف عن الكيفية

---

[1] *Ibid., p. 311.*

[2] *Ibid., p. 323.*

التي يحفز بها إنجاز كيفيات أصلية للعطاء الوعي إلى تخطي هذه الكيفيات نحو أنواع معينة من الموضوعات وبالتالي إلى الإعتقاد في وجود الموضوعات و العالم[1].

يَنعتُ "***هوسرل***" كذلك الفينومينولوجيا بأنَّها فلسفة ترنسندنتالية لأنها كتحليل للبناء تفسر هذا التعالي[2]. يتعلق كل تحليل من تحليلات البناء بمجال محدد من الموضوعات، إنه يظهر كيف يتمّ التوصل إلى الاعتقاد في وجود موضوعات تنتمي لنوع محدد من الموجودات. الخيط الموجه لهذا التحليل هو البنيات العامة لماهيات هذه المجالات من الموضوعات: موضوعات الإدراك، الأعداد، الدلالات اللغوية، قواعد الحق، القيم الأخلاقية...إلخ. بنيات هذه الماهيات يتمّ التوصل إليها، كما قيل سابقا، عن طريق، الإرجاع الماهوي[3].

هذا الشكل الذي اتخذته فينومينولوجيا "***هوسرل***" بعدما يسمى بالتحول الترنسندنتالي لم يكن ليرضى رفاقه واتباعه في (*جوتنجن*) و(*ميونيخ*). لقد رأى نقاد "***هوسرل***" داخل الحركة الفينومينولوجية في الإرجاع الفينومينولوجي أو الترنستندنتالي إفقارًا. فالعودة إلى الوعي تفصل عن الوجود الموضوعي في امتلائه، وممارسة الإيبوخي تعني في نهاية الأمر عدم الاهتمام بالموضوعات. بل رأى البعض في التَّحول الترنستندنتالي سقوطا في النزعة الذاتية وتراجعا عن الإكتشافات الحاسمة لــ "***هوسرل***" في أبحاثه المنطقية"[4]. فبفضل تصور "***هوسرل***" للقصدية تم مبدئيا فتح الطريق لتجاوز المشكلة الديكارتية للداخل والخارج. إلاَّ أنَّ هذه المشكلة تعود من جديد، لأنَّ "***هوسرل***" يبالغ في التأكيد على الطابع الذاتي لكيفيات العطاء. وهذا تأويل وحيد الجانب. أكيد أن كيفيات العطاء ذاتية من حيث أنها الكيفيات التي ينجز بها الوعي القصدي أفعاله، لكنها بالإضافة إلى ذلك وفي نفس الوقت كيفيات لظهور الأشياء، كيفيات يتجلى بها الموجود ويقدم ذاته من خلالها. إننا لا

---

[1] *Ibid., p. 326.*

[2] *Husserl(E) : Articles sur la logique,op. cit., p.101.*

[3] *Husserl(E) : logique formelle et logique transcendantale,op. cit., p. 75.*

[4] *Serons (D) : introduction à la méthode phénoménologique,op. cit., p. 144.*

يمكن أن ندرك خصوصياتها عندما نتساءل بوحي من "*ديكارت*": هل ينبغي أن ننسبها للعالم الخارجي أو للمجال الداخلي للوعي. إنها تفجر هذه الثنائية، إنها المجال الوسطي الذي يفتح أصليا بعد الظهور القصدي. ولقد كان هذا الإكتشاف حاسما حيث فتح به "***هوسرل***" إمكانيات جديدة للتفكير الفلسفي[1]. لقد كان "***هوسرل***" بدوره واعيًا بهذه الصعوبات، وسيعمل جاهدا على تجاوزها سواءً من خلال تطوير منهجه الفينومينولوجي أو من خلال أبحاثه الجزئية[2].

3. الفينومينولوجيا كنظرية لعالم العيش:

إنَّ حرصَ "***هوسرل***" على أن تكون الفينومينولوجيا علما صارما متحرِّرًا جذريًا من كل المسبقات جعله يحول الفينومينولوجيا من بحث في الماهيات إلى فلسفة ترنستندنتالية توضح بناء موضوعات الوعي. لكن لكي تكون الفينومينولوجيا فلسفة ترنستندنتالية بمعنى الكلمة يجب أن تنشئ ترابطًا نسقيًا بين مختلف تحليلات البناء. لم يتمكن "***هوسرل***" في البداية من توسيع تحليل بناء مجالات الموضوعات إلى بناء العالم، لأنه كان يتصور الانفعالية والفعالية كطبقتين للوعي مستقلتين. هذا التصور استوحاه "***هوسرل***" من التمييز الكانطي بين التقبلية والتلقائية، تقبلية الحساسية وتلقائية التفكير، إلا أنه سيتخلى عنه فيما بعد بأن يُبيِّن أن الشروط الانفعالية تتضمن هي كذلك فعالية وأن كل الإنجازات الفعالة للوعي تخضع هي الأخرى للانفعالية[3].

إنَّ كلَّ أشكال الانفعالية للوعي تتضمن فعالية، حتى تأثرنا الحسي بالموضوعات الخارجية لا يمكن أن يتم إلا بفضل مشاركة وعينا الحسي –الحركي، لكي أدرك موضوعا ما يجب أن أفتح عيني، أن أحرك راسي، أن أمعن النظر، أن أصيغ السمع...إلخ، كما أن كل الإنجازات الفعالة التي تبتكر موضوعا جديدا تتحول إلى عادات. هذا التعود أو الترسب الذي يحدث في الوعي هو مسلسل إنفعالي، لأن الفعل الخلاق للتأسيس الأصلي

---

[1] *Ricœur (P) : à l'école de la phénoménologie, J. Vrin, Paris, 1987, p. 63.*

[2] *Ibid., p. 72.*

[3] *Ibid., p. 83.*

يتم نسيانه[1]. وهذا معناه بفعل الترسب الإنفعالي للتأسيس الأصلي يتكون أفق يعيش فيه الوعي دون أن يكون مضطرا إلى أن يعيد إنجاز النشأة الأصلية لهذا الأفق في فعالية التاسيس الاصلي.

بفضل هذه الفكرة ستتخذ تحليلات البناء بُعدًا جديدًا تمامًا. إن محط إهتمامها الأساسي سيصبح هو التاريخ الداخلي للوعي، هذا التاريخ الذي فيه يتكون ويغتني أفق الوعي.هكذا تتحول الفينومينولوجيا إلى فينومينولوجيا تكوينية[2]. على أن تميِّيز "***هوسرل***" بين الفينومينولوجيا الستاتيكية والفينومينولوجيا التكونية لا يعني أن هناك تعارضا بينهما . فهو يعتبرها إمكانيتين متكاملتين للتحليل[3].

تنطلق الفينومينولوجيا الستاتيكية من أنواع من الموضوعات الثابتة، موضوعات واقعية مثل أشياء الطبيعة أو موضوعات مثالية مثل قضايا الرياضيات، وتفحص سياقات المعيشات التي تسمح ببناء هذه الأنواع من الموضوعات. هذه الموضوعات ينظر إليها في إطار الإرجاع الفينومينولوجي كمعالقات موضوعية لكيفيات من الوعي[4]. والهدف هنا هو توضيح معنى وصلاحية هذه الموضوعات بالرجوع إلى انساق ظهورها وأنساق تأكيدها في كيفيات أصلية للعطاء[5]. هذه الأنساق هي قواعد لعمليات زمنية، لكن هذه العمليات ليست سوى المعالقات الذاتية لقطب ثابت مطابق لذاته، أي للموضوع الثابت الذي يظهر فيها. إما في الفينومينولوجيا التكوينية فالأمر لن يبقى متعلقا بتحليل هذه الانساق العلائقية الجاهزة، بل بالتساؤل عن تكوينها، إنها لا تكتفي بمتابعة بناء الموضوعات، بل تنتقل إلى متابعة تكوين هذا البناء[6].

---

[1] *Husserl (E) : recherches logiques tome 1,op. cit., p. 313.*

[2] *Husserl (E) : recherches logiques tome 3,op. cit., p. 141.*

[3] *Husserl (E) : Articles sur la logique,op. cit., p. 179.*

[4] *Husserl (E) : recherches logiques tome 1,op. cit., p. 314.*

[5] *Ibid., p. 316.*

[6] *Husserl (E) : problèmes fondamentaux de la phénoménologie,op. cit., p. 203.*

الفكرة الأساسية للفينومينولوجيا التكوينية عند "***هوسرل***" هي أن الأنا ليس قطبا ثابتا مطابقا لذاته، إنه ليس مجرد صورة للأفعال والمعيشات القصدية المتتالية، كما كان يرى "***هوسرل***" في الكتاب الأول من "الأفكار" بوحي من "***كانط***" بل هو أن له قدرات، مواقف وإقناعات. في هذه القدرات والاقتناعات فقط يُعطى للأنا عالم كأفق للاإستطاعة يستطيع إنطلاقا منه أن يجعل الموضوعات تعطى. هذه القدرات والإقتناعات تحيل إلى تجارب ومواقف سابقة، إنها تعودات مكتسبة من طرف الأنا لها أصلها التكويني وتاريخها[1]. هذا التاريخ هو في نفس الوقت تاريخ الأنا وتاريخ موضوعاته، هو تاريخ مشروط من قبل مجموع ما خبرناه سواء بواسطة تجارب خاصة بنا نحن انفسنا أو بواسطة التعلم من الآخرين والتواصل معهم[2]. إن ذخيرة تجربتنا هي ذخيرة جماعية، حتى انجازات الآخرين تدخل إليها وتندمج فيها، فهم يشاركون في تحديد العالم الذي نعيش فيه. لكن ذخيرة التجربة ليست ساكنة، إنها تتغير باستمرار وتتوسع، بل قد تصل إلى حد تكسير حدود العالم المعطى مسبقًا. هكذا يحيل أفق إمكانيات تجربتنا ضرورة إلى صيرورة تاريخية جماعية[3].

في حين أن الفينومينولوجيا الستاتيكية توضح أنساقا بنائية جاهزة تم تشكيلها بان تصف من خلال قوانين ماهوية المسارات المضبوطة للمعيشات القصدية التي تعطى فيها موضوعات من نوع معين، فإن الفينومينولوجيا التكوينية تسأل عن أصل هذه الأنساق، إن الأمر يتعلق فيها بتكوين هذا البناء وفي نفس الوقت بتكوين الموضوع الذي تمّ بناؤه. إن الموضوع لا يُنظر إليه كقطب ثابت مطابق لذاته كما هو الأمر في الفينومينولوجيا الستاتيكية، بل يُنظر إليه في صيرورته. الفينومينولوجيا التكوينية تتابع تاريخ الموضوع ذاته كموضوع لوعي مُمكن. لكن يجب الإشارة هنا، إلى أن الأمر لا يتعلق بتاريخ **لأحداث** فردية وعارضة، بل بتاريخ له طابع قبلي، لأن الفينومينولوجيا التكوينية تسعى

[1] *Husserl(E) : philosophie première tome 1,op. cit., p. 83.*
[2] *Husserl(E) : philosophie première tome 2,op. cit., p. 127.*
[3] *Husserl(E) : la crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,op. cit., p. 302.*

إلى استخلاص قوانين ماهوية للتَّزامن والتَّعاقب[1]. يُميِّز "***هوسرل***" في الفينومينولوجيا التكوينية بين مجالين أساسيين للتكوين: التكوين الفعال والتكوين الانفعالي. ينتمي للتكوين الفعال الإنجازات الخلاقة التي تؤدي مثلا إلى إبتكار نتاجات ثقافية واقعية (أدوات، آثار فنية، معمار...) وموضوعات مثالية (محمولات، إستنتاجات، نظريات، مجموعات، وأعداد...). إن أشكال المعنى التي يتم بناؤها في الوعي تضم بكيفية ضمنية تاريخًا مترسبا، وللوصول إلى وضوح بشان هذه الأشكال-يجب الكشف عن هذا التاريخ[2].

ويتمّ ذلك بإبراز الشكل الأكثر أصلية الذي يحيل إليه الشكل المدروس والفعالية الأصلية التي تم بفضلها بناء هذا الشكل المدروس على اساس الشكل الأكثر أصلية. هذا مثلا في مجال المنطق هو مشروع "***هوسرل***" في مؤلفه "المنطق الصوري والمنطق الترنستندنتالي". والتحليل الفينومينولوجي التكويني ضروري في كل المجالات، لأن التأسيس الأصلي لكل أشكال المعنى يتم نسيانه، ولان علاقة الوعي بهذه الأشكال تتحول تدريجيا إلى علاقة إنفعالية. إن أشكال المعنى التي يتم بناؤها في فعالية للوعي تتحول هي كذلك إلى مكسب مترسب وتتخذ طابعا انفعاليًّا. أمَّا المجال الثاني للتكوين فهو التكوين الإنفعالي. إن كل فعالية تفترض تكوينا انفعاليا لآفاق أولية. هذا التكوين ليس له بدء في التاريخ الداخلي للوعي، بل إنه يوجد في كل وقت. ينتمي إلى هذا التكوين الإنفعالي لبناء الزمان، التداعي، الوعي الحسي-الحركي الذي يقصد به "***هوسرل***" الوعي القائم على مساهمتي الفعالة في الإدراك الحسي بفضل حركات أعضائي الحسية ومشاركة عضوي الحاس أي لجسمي[3]. إلاَّ أنَّ كل هذه السيرورات الانفعالية تتضمن أشكالا أولية للفعالية. وهكذا فليست هناك إنفعالية خالصة ولا فعالية خالصة، كل انفعالية تحتوي أشكالا أولية للفعالية، وكل فعالية يتم تطويقها من قبل الانفعالية[4]. إنَّه فقط بفضل فينومينولوجيا التكوين

[1] *Ibid., p. 304.*

[2] *Ibid., p. 314.*

[3] *Ibid., p. 319.*

[4] *Ibid., p. 321.*

الفعال والانفعالي يمكن إنجاز التوحيد النسقي لكلِّ تحليلات البناء في إطار شامل بحيث يتبين أن الوعي لا يبني موضوعات معزولة، بل آفاقًا، وبالتالي يبني أفق الآفاق الذي هو العالم. بذلك فقط يمكن أن تصبح الفينومينولوجيا أخيرًا فلسفة ترنسندنتالية، أي مساءلة لكلية الكائن من حيث ظهوره في الوعي[1]. وسيلح "*هوسرل*" في مرحلته المتأخرة على أنَّ إنشاء نظرية للعالم هو المهمة الأساسية للفينومينولوجيا. لهذا، فإن مسألة العالم تتخذ في سياق تحليلات مؤلف "*هوسرل*" المتأخر"أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية" مكانة متميّزة. تحاول تحليلات هذا المؤلف أن تشخص أزمة المعنى والتوجه التي ترتبط بإضفاء الطابع العلمي والتقني على العالم والحياة في العصور الحديثة. يرجع "هوسرل" هذه الأزمة إلى سيطرة النزعة الموضوعية وتأويلها الضيق للعلم[2]. فالنموذج الحديث للموضوعية العلمية اللامشروطة يعتبر أن ما هوصحيح علميا ينبغي أن يكون متحرِّرًا من كل نسبية وذاتية للعطاء. إن النزعة الموضوعية تعتبر أن العالم الذي تهتم به المعرفة العلمية يجب أن يكون منقطع الصلة جذريا مع الآفاق الذاتية النسبية للتجربة. فالعالم في نظرها ليس سوى كلية الموضوعات التي توجد بإستقلال عن كل تجربة وعن كل وضعية ذاتية نسبية، والتي يمكن متابعتها بمناهج ملائمة في مسلسل لا نهائي للبحث من اجل معرفتها كما هي في ذاتها. إن النزعة الموضوعية تفصل إذن الموضوعات عن عطائها الذاتي النسبي في أفق العالم، كما تفصل العالم عن طابعه الأفقي[3].

سبق لــ "*هوسرل*" أنَّ قام في الكتاب الثاني من مؤلف "الأفكار"، "أبحاث فينومينولوجية في البناء" الذي لم ينشر إلاَّ بعد وفاته، بدراسة الكيفية التي يَبني بها الوعي النظرية العلمية الفيزيائية ومعالقها الموضوعي: الطبيعة الفيزيائية. إلاَّ أنَّ هذه الدراسة بقيت في حدود الفينومينولوجيا الستاتيكية. لكن اكتشاف "*هوسرل*" للبعد التاريخي للوعي

[1] *Husserl (E) : problèmes fondamentaux de la phénoménologie,op. cit., p. 115.*

[2] *Ibid., p. 121.*

[3] *Ibid., p. 127.*

من خلال نظرية البناء التكويني سيمكنه في مؤلف "الأزمة" من ربط "العلوم الأوروبية" بسلسلة من الإنجازات المرتبطة بتاريخ الفلسفة والعلم، كان تأسيس علم الطبيعة الرياضي الحديث تتويجًا لها[1].

يُبيِّنُ "**هوسرل**" في تحليل دقيق كيف أن علم الطبيعة الحديث بقوانينه ونظرياته الموضوعية الدقيقة مدين بوجوده لإنجازات ذاتية للوعي القصدي. هذه الإنجازات تستند إلى معطيات التجربة اليومية السابقة للعلم. إن علم الطبيعة الحديث، إذ ينسى الإنجازات الخلاقة التي أدت إلى وجوده، ينسيك ذلك أساسه الذي هو التجارب اليومية التي تعطى في أفق العالم بكيفية نسبية ذاتية .إن النزعة الموضوعية تقوم على نسيان عالم العيش بصفته الأفق الذاتي النسبي لكل إمكانيات تجربتنا والأرضية التي تنشأ عليها كل ممارساتنا بما فيها الممارسة العلمية[2]. يستعمل "**هوسرل**" مفهوم عالم العيش لكي يميزالعالم كما تفهمه الفينومينولوجيا الترنسندنتالية عن العالم كما تفهمه النزعة الموضوعية أي ككلية الموضوعات القائمة في ذاتها. إن عالم العيش هو عالم تجربتنا اليومية، العالم الذي نعيش فيه قبل كل موقف علمي أو نظري والذي تعطى فيه الأشياء في وضعيات ذاتية ونسبية. هذا العالم هو الأفق الشامل لكل ممارساتنا النظرية والعلمية. وحتى العالم كما تتصوره النظريات والقوانين العلمية والذي تدعي النزعة الموضوعية استقلاله المطلق عن كل نسبية إلى الذات لا يمكن ان يقوم إلا على أساس عالم العيش[3]. مع سيطرة النزعة الموضوعية يسود الاعتقاد بأن العالم هو موضوع الأبحاث العلمية الجزئية، وهذا يقود إلى الإدعاء بأن الفلسفة أصبحت مع تشعب التخصصات العلمية وتغطيتها لكلية العالم أمرًا زائدًا. على خلاف ذلك يُبيِّنُ "**هوسرل**" أن مجال إهتمام الفلسفة هو العالم كأفق شامل ذاتي

---

[1] *Husserl (E) : Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique,op. cit., p. 337.*

[2] *Husserl (E) : la crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,op. cit., p. 387.*

[3] *Ibid., p. 417.*

–نسبي معتن تاريخيا: عالم العيش. والعالم بهذا المعنى هو منسي الممارسة العلمية ذات النزعة الموضوعية[1].

إنَّ الفينومينولوجيا الترنستندنتالية تأمل حول الذات المسؤولية التي تظهر لها العالم. أما موقف النزعة الموضوعية من العالم فهو مع نسيانه لنسبية عالم العيش نسي الذات أيضا. إن الفلسفة لازالت ضرورية لأننا يمكن أن نثبت انطلاقًا من النظرية التكوينية لبناء الآفاق كيف أن العلم الموضوعي يتوقف على التجارب اليومية التي تنتمي لعالم العيش[2].

إنَّ الخروج من أزمة المعنى لا يمكن أن يتحقق إلاَّ عبر ربط العلم الموضوعي بالآفاق الذاتية النسبية لعالم العيش، وهذا يتطلب بدوره معرفة ببنيات هذا العالم. لهذا سيصوغ "***هوسرل***" في "الأزمة" برنامج الفينومينولوجيا كعلم لعالم العيش. وحيث أن هذا العلم يُسائل عالم العيش أي كلية الكائن من حيث ظهور للوعي فهو يكون في نفس الوقت فلسفة ترنسندنتالية. ونظرا لان بنيات عالم العيش يتم النظر إليها في عموميتها كبنيات قبلية، فإن العلم الذي يهتم بها سيكون في نفس الوقت بحثًا في الماهيات[3].

---

[1] *Ibid., p. 421.*

[2] *Ibid., p. 422.*

[3] ينظر: مقال إسماعيل المصدق، المحطات الأساسية لفينومينولوجيا هوسرل، مجلة "مدارات فلسفية" العدد4، سنة 2000، ص: 54.

المبحث الثاني : دلالة الفلسفة كـ" علم صارم "

في سنة 1911 نَشرَ "**هوسرل**" في العدد الأوَّل من مجلة "لوغوس" *Logos* مقالاً بعنوان: "الفلسفة كعلم صارم"، هذا العنوان يلخص تصورّ "**هوسرل**" للفلسفة في مقابل التصورّ الرائج آنذاك، الذي يختزل الفلسفة إلى مجرد رؤية للعالم ليس من حقها أن تطمح إلى العلمية أو أن تدعي صلاحية تتعدى شرطيتها التاريخية، يرى "**هوسرل**" أنَّ مُهمةَ الفلسفة هي إنشاء ومعرفة صارمة ومتحررة جذريا من كل الآراء والأحكام المسبقة[1].

يتجلّى تشبث "**هوسرل**" بهذا التصوّر للفلسفة منذ مؤلفه "أبحاث منطقية"، الذي قام في جزئه الأول "مقدمات للمنطق الخالص" بتفنيد دعاوى النزعة السيكولوجية وبيان مخاطرها التي تتجلى في أنها تقود إلى نزعة نسبية متطرفة، بل وريبيَّة، تقضي على طموح العلم نحو إنشاء معرفة صارمة لها صلاحية موضوعية. يقوم التوجه الأساسي للنزعة السيكولوجية على اعتبار أن العمليات المنطقية هي عمليات سيكولوجية تجري واقعيا في الذهن البشري، وأن القوانين التي تسمى منطقية ليست سوى القوانين العامة التي تجري حسبها هذه العمليات.

إذ أنَّ القوانين المنطقية هي بالنسبة للعمليات السيكولوجية بمثابة القوانين الطبيعية بالنسبة لظواهر العالم المادي. هكذا، تُفسر النزعة السيكولوجية المنطق انطلاقا من السيكولوجيا وترفع هذه الأخيرة إلى مرتبة العلم الأساسي[2]. إن شعار "**هوسرل**" هو: "العودة إلى الأشياء ذاتها" إلاَّ أنَّ الأشياء ذاتها لا تعطى حسب "**هوسرل**" إلاَّ في انجازات ذاتية. محل هذه الإنجازات هو الوعي البشري، لهذا سيصبح الوعي الخالص هو مجال البحث الخاص بالفينومينولوجيا الهوسرلية. لكن ما الذي يحمي الفينومينولوجيا التي تفهم ذاتها بحثا في الوعي من السقوط في النزعة السيكولوجية؟

للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نستحضر هنا مفهوما مركزيًا عند "**هوسرل**" هو قصدية الوعي. يرتبط مفهوم القصدية عند "**هوسرل**" بفكرة التعالق بين فعل الوعي وموضوعه ارتباطًا وثيقًا.

[1] أنظر: إسماعيل المصدق، مقدمة ترجمة كتاب (أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية) لــ "هوسرل"، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، بيروت، ص: 13.

[2] المرجع نفسه، ص: 13.

إنَّ الوعي ليس وعاءً محايدًا إزاءَ ما يمكن أن يملأ به، بل إنّه يتكوّن من أفعال يتحدّد طابع كل منها حسب نوع الموضوع الذي يتعلق به والذي لا يمكن أن يظهر للوعي إلاَّ في كيفيات العطاء المناسبة له. إنّ الفعل القصدي، سواء أكان: إدراكًا، أو تذكرًا، أو تخيلاً، أو حُبًّا، أو كرهاً، أو رغبة، أو نزوعًا، أو قرارًا عمليًا، أو تقويمًا أخلاقيًا، يتعلق انطلاقًا من ذاته بموضوع ما بهذه الكيفية أو تلك، يمكن القول: إنّ الوعي يحمل في ذاته الارتباط بالموضوع[1].

هذا فضلاً، عن أننا نجد في مقدمة هذا المقال[2] حسما تاريخيا بتراث الفلسفة وهو ذلك الحس الذي يتمثل في ربط الفينومينولوجيا ومطلبها في أن تكون علما دقيقا بجهود الفلاسفة السابقين على "**هوسرل**"، وقد تطور هذا الحس التاريخي بعد ذلك، فظهر في "أفكار I" ثم ظهر بشيء من التفصيل في "أزمة العلوم الأوروبية".

إنّ تصور العلم الذي يبدأ منه "**هوسرل**" هو تصوّر "**أفلاطون**" و"**ديكارت**" والنزعة العقلية في القرن السابع عشر عامة للعلم. وهذا التصوّر الذي يتوجه نحو الأسس الأولى والمعايير اللامشروطة، يختلف من حيث الأساس عن التصوّر الحديث للعلم التجريبي، بل ويختلف عن التصوّر الحديث للعلم عمومًا، فالعلم بالمعنى الأفلاطوني هو العلم المطلق، هو المعرفة المطلقة. ويتميز أساسًا بأنه حدس الماهيات، وعند "**هوسرل**" إن الفينومينولوجيا تقوم على حدس الماهيات في مقابل العلوم التجريبية التي تقوم على الوقائع. فالمشروع الفينومينولوجي لإقامة الفلسفة بوصفها علما دقيقا يفترض –بل ويتأسس على– هذه التفرقة بين الواقعة والماهية. وهذا ما بيّنه تفصيلاً في "الأفكار I"، ويرجع "**هوسرل**" بفكرته عن الفلسفة لا من حيث هي "نظرة عامة إلى العالم" أو نظرية

---

[1] المرجع نفسه، ص: 16.

[2] يطلق الباحثون في فلسفة "هوسرل" على كتابه "الفلسفة علمًا دقيقًا" اسم "مقال اللوغوس" نسبة إلى مجلة اللوغوس *logos* التي نشر فيها (1910م–1911م) العدد الأول، وهناك ما يشبه الإجماع بين الباحثين على أهمية هذا المقال في تفكير "هوسرل" يتجلى ذلك في تلك الأوصاف التي تطلق عليه، فمن قائل بأنه "أشبه ببيان الحركة الفينومينولوجية كلها".
(Kelkel (L) et Schérer : Husserl, P.U.F, Paris, p. 129).

في النظرات العامة إلى العالم بل من حيث هي معرفة دقيقة، نقول يرجع بفكرته هذه عن الفلسفة إلى "**كانط**" أيضًا. فالفلسفة عند كل منهما لا يجب أن تكون شبيهة في دقتها دقة العلوم فقط، بل يجب أن تكون أكثر دقة منها، طالما أنها لا ترضى –مثلما ترضى العلوم– بالانطلاق ابتداءً من افتراضات سابقة لا توضع موضع التساؤل أو تفرض على أنها واضحة بذاتها. فالعلوم لم تتجاوز مرحلة التكنيك ولم تبلغ مرتبة المعرفة، أي العلم بالمعنى الكامل. ولن تتضح الأسس التي تقوم عليها العلوم إلا بفضل الفلسفة التي هي المعرفة الأولى والنهائية، أي الفينومينولوجيا التي هي "أم كل معرفة"[1]. يقول "**هوسرل**": "نحن متفقون مع "**كانط**" تمام الاتفاق على أننا مضطرون إلى تحقيق فلسفة ترنسندنتالية، لا بروح نظرة عامة إلى العالم تتلاءم مع احتياجات العصر ومطالبه، بل بروح علم دقيق، متوجه نحو فكرة الصحة المحدّدة[2]. على أنَّنا لن يتسنى لنا فهم مطلب "**هوسرل**" في أن تكون الفلسفة علمًا دقيقًا إلا إذا وضعنا نصب أعيننا الوضع التاريخي للعصر الذي عاش فيه[3].

فقد كان المذهب الطبيعي غلابًا ويدعي لنفسه القدرة على تحقيق هذا المطلب. وقد أخذ "**هوسرل**" على عاتقه مهمة تفنيد هذا المذهب وتبيين ضعفه وتهافته: إذ نظر إليه على أنّه بمثابة الخطر الأكبر الذي يتهددنا، ذلك أنّ المذهب الطبيعي –والفلسفة القائمة عليه– يحاول، بقبوله المثل الأعلى لإقامة فلسفة علمية بتحقيق هذا المثل الأعلى، لكنه يحققه على نحو زائف، وما دام المذهب الطبيعي يمثل اتجاها أساسيا في الفكر الإنساني، فإنّه يمثل بذلك شيئا أكبر من مجرد غلطة يتعيّن علينا فضحها وتفنيدها، بل بالأحرى إنه خطر لابد أن نأخذ حذرنا دائما منه، ويتحتم علينا محاربته بلا هوادة[4].

---

[1] أنظر: محمود رجب، مقدمة ترجمة كتاب الفلسفة علما دقيقا لــ "هوسرل"، ط1، 2002م، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص: 6.

[2] *Husserl (E) : philosophie première, T1, trad. par Arion. L. KELKEL, 2^eme^ édition, 1990, P.U. F, Paris, p. 287.*

[3] *Husserl (E) : la philosophie comme science rigoureuse, trad. Par Marc B. D Launay, 4^ene^ édition, P. U. F, Paris, 2003, p. 19.*

[4] *Ibid., p. 20.*

هذا، والجدير بالملاحظة أن محاربة "**هوسرل**" للمذهب الطبيعي في هذا المقال تذكرنا بمحاربته، في المرحلة الأخيرة من تطوره، للنزعة الموضوعية في "أزمة العلوم الأوروبية"، وعلى الرغم من اختلاف الجهتين واختلاف المرحلتين، فان الهدف واحد هو: تأسيس العلم على نحو سليم في الذاتية، وفي علم الذاتية، أي الفينومينولوجيا. وسوف نبيّن في الفقرات التالية كيف يحقق "**هوسرل**" هذا الهدف ملتزمين في ذلك بنص كلامه، كما يتبين على نحو تطبيقي ملموس نشأة المنهج الفينومينولوجي في هذا المقال.

تجلّت نزعة "**هوسرل**" المعادية للمذهب الطبيعي بكل وضوح في مقال: "الفلسفة بوصفها علما دقيقا"[1]. وقد اتخذت شكل الهجوم على الإمكانات الفلسفية في العلوم الطبيعة، ففيه أعلن "**هوسرل**" الحرب على الفلسفة القائمة على المذهب الطبيعي، ورأى في هذه الحرب فريضة واجبة على كل مفكر في هذا الزمن، "فإنه لمن الأهمية بمكان أن نمارس اليوم –كما يقول– نقدًا جذريًا للفلسفة القائمة على المذهب الطبيعي"[2]. والمذهب الطبيعي في نظر "**هوسرل**" عبارة عن ظاهرة ترتبت على اكتشاف الطبيعة، أي الطبيعة منظورا إليها على أنها وحدة للوجود الزماني–المكاني، وتخضع لقوانين طبيعية مضبوطة، وقد أخذ في الانتشار باطراد من خلال التحقيق التدريجي لهذه الفكرة في مجال العلوم الطبيعية. والعالم الذي يأخذ بالمذهب الطبيعي لا يرى شيئًا سوى الطبيعة، والطبيعة الفيزيائية أولا.

فكل ما هو موجود إما أن يكون هو نفسه فيزيائيًّا، وإمَّا أن يكون نفسيًّا، غير أنه في هذه الحالة الأخيرة لن يكون إلا مجرد متغيّر يتوقف في وجوده على الفيزيائي، ولن يكون –في أحسن الأحوال– إلا ظاهرة ثانوية تلازم الفيزيائي على نحو متواز[3]. ولقد كان المطلب الدائم للفلسفة –منذ بداياتها الأولى– أن تكون علما دقيقا، بل أن تكون ذلك العلم الذي يفي بأعمق المقتضيات النظرية للعقل، ويمكن –من وجهة نظر أخلاقية–دينية– من

---

[1] أشار "هوسرل" في الجزء الثالث من "الأفكار" إلى نقاد الفينومينولوجيا بقوله إنه لا يملك شيئا جديدا يضيفه إلى ما سبق أن قاله في هذا الموضوع (أي نزعته المعادية للمذهب الطبيعي) "فقد وفيته حقه في مقال اللوغوس".
(*Husserl (E) : Idées, Livre 3, la phénoménologie et les fondements des sciences, trad. Par A. L. KELKEL, Paris, P.U. F, 1993, p. 45).*

[2] *Husserl (E) : la philosophie comme science rigoureuse, op. cit, p. 23.*

[3] *Ibid., p. 25.*

قيام حياة تحكمها معايير العقل الخالصة. وقد استمر هذا المطلب ساريا، عبر عصور التاريخ المختلفة، بدرجة تتفاوت قوةً وضعفًا، ولكن لم يصرف النظر عنه قط، حتى في العصور التي كان فيها الاهتمام بالنظر الخالص والقدرة عليه موشكا على الزوال، أو خلال تلك العصور التي كانت القوى الدينية فيها تقيد حرية البحث النظري[1].

ومع ذلك، فإنَّ الفلسفة –فيما يرى "**هوسرل**"– لم تستطع، في أي عصر من عصور تطورها، أن تحقق ها المطلب: أي أن تكون علما دقيقا، حتى في العصر الحديث الذي يمضي قدما، برغم كل ما في اتجاهاته الفلسفية من تعدد وتعارض، في مسار موحد في جوهره، ابتداءً من عصر النهضة إلى وقتنا الحاضر. إن الطابع الغالب على الفلسفة الحديثة لا يقوم في استسلامها، بطريقة ساذجة، للنزوع الفلسفي، بل بالأحرى في محاولتها أن تبنى نفسها علمًا دقيقًا، عن طريق التأمل النقدي وبفحصها لمنهجها على نحو أعمق دائما. ولكن الثمرة الوحيدة الناضجة لهذه المجهودات كانت تأسيس العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية الدقيقة وتحقيق استقلالها. فضلا عن تأسيس المباحث الجديدة للرياضة البحتة وتحقيق استقلالها، أما الفلسفة، حتى بمعناها الخاص الذي يأخذ في التميّز لأول مرّة –كما يرى "**هوسرل**"– في وقتنا الحاضر فقد ظلت، كما كانت من قبل تفتقر إلى طابع العلم الدقيق، بل إن دلالة هذا التميّز قد بقيت دون تحديد علمي دقيق. ومسألة ما بين الفلسفة والعلوم الطبيعية والإنسانية من صلات، ومسألة أن نتبيّن إن كان الطابع الفلسفي على التخصيص لعملها –الذي يتصل مع ذلك بالطبيعة والروح الإنسانية اتصالا جوهريا– يتطلب، من حيث المبدأ، مواقف جديدة، تقدم معها، من حيث المبدأ، أهداف ومناهج جديدة، انظهر إن كان هذا الطابع يدخلنا، بالمثل، في بعد جديد أو أنه يقع والعلوم التجريبية للطبيعة والروح الإنسانية، في مستوى واحد – يقول "**هوسرل**" إن تلك المسائل كلها ما تزال حتى اليوم مثار جدل. وكل ذلك يبيّن أن الدلالة الحقة للمشاكل الفلسفية لم تبلغ هي ذاتها مرتبة الوضوح العلمي[2].

---

[1] *Ibid., p. 30.*
[2] *Ibid., p. 12.*

ولذلك، فإن الفلسفة التي تعدّ، وفقا لغايتها التاريخية، أسمى العلوم جميعا وأدقها، تلك الفلسفة التي تمثل مطلب الإنسانية الدائم في المعرفة الخالصة والمطلقة (وفي القيمة والإرادة الخالصة والمطلقة، وهو ما لا ينفصل عن المطلب الأول) عاجزة على أن تتبني علمًا دقيقًا. فالمعلّمة القديرة للأعمال الخالدة للإنسانية عاجزة تماما من أن تعلّم، أعني: أن تعلم بطريقة صحيحة موضوعيا. وقد كان "**كانط**" يحب أن يقول: ليس في استطاعتنا أن نتعلم الفلسفة، بل التفلسف فحسب. فماذا يكون هذا إن لم يكن اعترافا بالطابع غير العلمي للفلسفة؟ إن العلم بقدر ما يكون علمًا بحق، يمكن تعليمه وتعلمه، وبنفس المعنى أينما كان. غير أن التعلّم بطريقة علمية ما هو، في أي مكان، بقبول سلبي لمادة غريبة عن الذهن، ذلك أنه يعتمد، في كل الأحوال، على التلقائية، وعلى ترديد باطن للأنظار العقلية التي حصلتها العقول الخلاّقة، وفقا لمقدمات ونتائج، ولأن مثل هذه الأنظار المتصورة والمؤسسة على نحو موضوعي لا توجد في الفلسفة، أو بعبارة أخرى: لأنه لم يزل يعوزنا، في الفلسفة، مشاكل، ومناهج، ونظريات محدّدة تحديدا محكما، وموضحة توضيحا كاملا من حيث معناها – فإن من غير الممكن تعلم الفلسفة[1].

ويردفُ "**هوسرل**" قائلاً: "أنا لا أقول إن الفلسفة علم ناقص، بل أقول ببساطة أنها ليست بعد علما، وأنها لم تخط بعد خطواتها الأولى بوصفها علما، وأنا في ذلك أتخذ معيارا لقولي هذا من أية شذرة، ولو كانت بالغة الصغر، تؤلف جزءا من مضمون مذهب نظري أسس بطريقة موضوعية"[2]. ثم يؤكد "**هوسرل**" على أن العلوم جميعها يعتريها النقص، بما ذلك العلوم الدقيقة التي تعجب بها أيما إعجاب. فهي، من جهة، ناقصة بسبب الأفق اللانهائي للمشاكل القائمة بغير حل، والتي لن تدع النزوع إلى المعرفة يخمد أبدا. ولها، من جهة أخرى، عيوب عديدة في مضمونها الذي تكون بالفعل، ففي هذا الموضع أو ذلك نلقى في الترتيب المنهجي للبراهين والنظريات بقايا غموض أو بقايا أوجه نقص. لكن هناك، كما هي الحال دائما، مضمونا حاضرا لهذه العلوم، يستمر في النمو والتشعب، وما من إنسان عاقل يستطيع أن يشك في الحقيقة الموضوعية لنظريات الرياضة وعلوم

1 *Ibid., p. 13.*
2 *Ibid., p. 13.*

الطبيعة المثيرة للإعجاب، أو أن يشك على الأقل، فيما لهذه النظريات من احتمال قائم على أسس موضوعية، ففي هذه العلوم لا محل، على وجه العموم، "للآراء" و"الحدوس" و"وجهات النظر" الخاصة. وبمقدار ما توجد هذه الأمور في أي مبحث من المباحث، لا يكون هذا المبحث علما محققا بعد، بل علما في طريقه إلى التحقق فحسب، ويحكم عليه بوجه عام على هذا الأساس[1].

على أن النقص في الفلسفة من ضرب مختلف تماما عن نقص العلوم جميعا، وهو النقص الذي وصفناه التو، ففي الفلسفة لا يقتصر الأمر على كونها تملك نسقا من التعاليم يتّسم بالنقص ولا يكون قاصرا إلا في حالات بعينها، بل هي ببساطة لا تملك مثل هذا النسق البتة. ذلك أنّ كل شيء في الفلسفة موضوع للجدل، وكل موقف يتخذ هو مسألة اقتناع شخصي، أو تأويل مدرسة، أو "وجهة نظر"[2].

ويؤكد "**هوسرل**" على أن ما تقدمه لنا المؤلفات العلمية الكبرى المخصصة للفلسفة في العصور القديمة والحديثة على أنه مشاريع، لجدير بأن يقتضي من العقل عملا جادا، بل وعملا ضخما لا حد له، فضلا عن أن في استطاعته أن يمهد الطريق في المستقبل لإقامة أنظمة مذهبية دقيقة علميا. غير أننا –فيما يرى "**هوسرل**"– لا نستطيع أن نبيّن شيئا في هذه المؤلفات يمكن أن يكون هو الأساس لعلم فلسفي. وما من أمل في أن نقتطع –إن جاز هذا التعبير– بمقص النقد، من هذا المؤلف، أو ذاك، شذرة مبحث فلسفي[3].

يقول "**هوسرل**": "هذا الاعتقاد يجب أن نعبّر عنه، من جديد، بصراحة وأمانة، وفي هذا المكان بالذات، أي في مستهل مجلة "اللوغوس" التي تريد أن تكون شاهدا على عملية تغيير عظيمة في الفلسفة، وأن تمهد الأرض لــ "نسق" للفلسفة مقبل[4]. ذلك لأن، هذا التأكيد القاطع للطابع غير العلمي للفلسفة السابقة بأكملها، يثير مسألة تتمثل في أن نعرف إن كانت الفلسفة ما تزال ترغب في أن تتمسك بهدفها في أن تكون علما دقيقا، وإن كانت رغبته هذه ممكنة وواجبة. وماذا ينبغي أن يعني هذا "المنعطف" الجديد بالنسبة إلينا؟

---

1 *Ibid., p. 14.*
2 *Ibid., p. 14.*
3 *Ibid., p. 14.*
4 *Ibid., p. 14.*

أيكون معناه التخلي عن فكرة العلم الدقيق؟ وماذا ينبغي أن يعني "النسق" المنشود الذي ينبغي أن نتخذه مثلا أعلى يرشدنا في غياهب علمنا البحثي؟[1] هل يعني "نسقا" أو "مذهبا" فلسفيا بالمعنى التقليدي للكلمة، شبيها بمنيرفا *Minerve*، التي تخرج مكتملة مزودة بسلاحها من رأس عبقري خلاّق – كما تحفظ في مقبل الأيام، جنبا إلى جنب مع مثيلاتها الأخريات من المنيرفات *Minerves*، في متحف التاريخ الصامت؟ أم أنه يعني نسقا فلسفيا من النظريات، يبدأ –بعد تمهيدات ضخمة عبر الأجيال– من أسفل، على أساس لا يتطرق إليه الشك، ويرتفع إلى أعلى ككل بناء متين، بحيث نضع حجرا فوق حجر، كل منهما صلب كالآخر وفقا لخطة موجهة؟[2]. ويرى "**هوسرل**" أنه حول هذه الأسئلة يجب أن تختلف العقول وتتشعب الطرق.

ثم نجد أن "**هوسرل**" يؤكد على أن "المنعطفات" الحاسمة بالنسبة إلى تقدم الفلسفة، إنما هي تلك التي يتم فيها هدم إدعاء الفلسفات السابقة أنها علم، عن طريق نقد طريق سيرها العلمي المزعوم. وعندئذ تنهض الرغبة الواعية تماما، لتنشئ، من جديد وعلى نحو جذري، الفلسفة بمعنى العلم الدقيق، موجهة ومحددة ترتيب المهام التي يتحتم علينا القيام بها. وأولى هذه المهام هي أن يركز الفكر جماع طاقته في أن يوضح، عن طريق إجراء فحص منهجي، شروط العلم الدقيق توضيحا كاملا، وهي الشروط التي كانت الفلسفات السابقة تغفلها أو تسيء فهمها بصورة ساذجة، وذلك لكي يحاول الفكر فيما بعد تأسيس بناء جديد لنظرية فلسفية. مثل هذه الرغبة الواعية تماما في إنشاء علم دقيق، كانت تغلب على المنعطف السقراطي–الأفلاطوني في الفلسفة، كما كانت تغلب، في مطلع العصر الحديث، على ردود الفعل العلمية على الفلسفة المدرسية – خاصة المنعطف الديكارتي، وما لبث الدفعة المحركة لهذه الرغبة أن انتقلت إلى الفلسفات الكبرى في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما تجددت، بنشاط بالغ، في نقد العقل عند "**كانط**" بل ظلت هي

---

[1] *Ibid., p - p. 14-15.*
[2] *Ibid., p. 15.*

المسيرة على تفلسف "**فيخته**" ***Fichte***. وفي كل مرّة كان البحث يستهدف من جديد، البدايات الحقة، والصياغة الحاسمة للمشاكل، واختيار المناهج السليمة[1].

ويبيّن "**هوسرل**" أنّ الموقف لم يبدأ في التحوّل إلا عند ظهور الفلسفة الرومانتيكية. فعلى الرغم من أن "**هيغل**" يتمسك هو أيضا بما في منهجه ومذهبه من صحة مطلقة، فإنّ نسقه الفلسفي يفتقر إلى ذلك النقد للعقل الذي هو الشرط الأول لقيام فلسفة علمية.

ومن الواضح في هذا الصدد أن فلسفة "**هيغل**" –مثلها كمثل المدرسة الرومانتيكية بوجهٍ عامٍ– قد أدت، في السنوات اللاحقة عليها، إما إلى إضعاف النزوع إلى تكوين علم فلسفي دقيق وإما إلى تزييفه[2].

ففيما يتعلق بالنقطة الأخيرة، وهي الميل إلى التزييف، فان "**هوسرل**" يؤكد أن الفلسفة الهيغلية قد أثارت، هي والتقدم الذي أحرزته العلوم الدقيقة، ردود فعل، اكتسب على إثرها المذهب الطبيعي في القرن الثامن عشر دفعة بالغة القوة، وأصبح هذا المذهب الطبيعي، بنزعته الريبية التي كانت تدحض كل طابع مثالي وكل طابع موضوعي مطلق يتحكم في النظرة إلى العالم والى الفلسفات الحالية[3].

وأمَّا في الناحية الأخرى، يرى "**هوسرل**" أنه كان للفلسفة الهيغلية، من حيث هي ميل إلى إضعاف النزوع العلمي في الفلسفة، عواقب نشأت عن نظرياتها في التبرير النسبي لكل فلسفة بحسب عصرها. ويرى كذلك لا شك أن لهذه النظرية، في نسق يدعي الصحة المطلقة، معنى مختلفا تمام الاختلاف عن المعنى الذي ينسبه إليها المذهب التاريخي، وهو المعنى الذي أخذت به تلك الأجيال التي فقدت –بفقدان إيمانها بفلسفة "**هيغل**"– كل إيمان بقيام فلسفة مطلقة أيا كانت، ونتيجة لتحوّل فلسفة التاريخ الميتافيزيقية عند "**هيغل**" إلى مذهب تأريخي ريبي *Un historisme sceptique*، فقد تحدد الآن وبصورة جوهرية قيام الفلسفة الجديدة: "فلسفة النظرة العامة إلى العالم". فهذه الفلسفة –كما يقول "**هوسرل**"– "يبدو أنها تنتشر بسرعة في أيامنا هذه، فضلا عن أنها، برغم جدالها ضد

---

[1] *Ibid., p. 15.*
[2] *Ibid., p. 16.*
[3] *Ibid., p. 16.*

المذهب الطبيعي على وجه الخصوص وبالمثل ضد المذهب التاريخي في بعض الأحيان، لم ترغب قط في أن تكون فلسفة شكية.

غير أن هذه الفلسفة بقدر ما لا تظهر نفسها، على الأقل في مقصدها وطريق سيرها، خاضعة بعد لتلك الرغبة الجذرية في تكوين نظرية علمية، وهي الرغبة التي شكلت التقدم الكبير في الفلسفة الحديثة حتى عصر "**كانط**" – فان ما سبق أن ذكرته متعلقا بإضعاف النزوع العلمي في الفلسفة لينطبق عليها بوجه خاص"[1].

إن الحجج التي قدمها "**هوسرل**" تتأسس على اعتقاد مؤداه: أن أسمى ما في الثقافة الإنسانية من اهتمامات يتطلب إنشاء فلسفة علمية دقيقة، بحيث يترتب على ذلك أنّه إذا تعيّن على ثورة فلسفية في عصرنا الحاضر أن تبرر وجودها، فلابدّ وأن يحركها في كل حالة، ذلك المقصد الذي يستهدف إرساء أساس تقوم عليه الفلسفة بمعنى العلم الدقيق. وهذا المقصد –كما يرى "**هوسرل**"– ليس غريبًا البتة عن العصر الحاضر، ذلك أنّه مقصد حي تماما داخل المذهب الطبيعي السائد في زمننا هذا، فالمذهب الطبيعي يسعى، منذ البداية وبعزم لا يلين، إلى تحقيق ذلك المثل الأعلى الذي يتمثل في انجاز إصلاح علمي دقيق في الفلسفة، بل ويعتقد أنه قد حقق في كل العصور، سواء في أشكاله القديمة أو الحديثة، هذه الفكرة[2].

ويرى "**هوسرل**" أن ذلك كله إنما يحدث، إذا ما نظر إليه من حيث المبدأ– بصورة يشوبها، من الأساس، الخطأ على المستوى النظري، وبشكل من وجهة نظر التطبيق العلمي، خطرا متزايدا على ثقافتنا، وإنه لمن الأهمية بمكان أن نمارس اليوم نقدا جذريا للفلسفة الطبيعية. ويؤكد "**هوسرل**" على الحاجة إلى نقد إيجابي للمبادئ والمناهج في مقابل نقد سلبي خالص يقوم على أساس نقد النتائج. ذلك أن نقدا كهذا هو وحده القادر على أن يحافظ على سلامة الإيمان بإمكان قيام فلسفة علمية، وهو إيمان تزعزع أركانه النتائج الحالة التي يتضمنها مذهب طبيعي ينبني على علم التجربة الدقيق[3].

---

[1] *Ibid., p. 16.*
[2] *Ibid., p. 17.*
[3] *Ibid., p. 17.*

إن المذهب الطبيعي ظاهرة ترتبت على اكتشاف الطبيعة، أي الطبيعة منظورا إليها على أنها وحدة للوجود الزماني–المكاني *l'être spatio-temporel* تخضع لقوانين طبيعية مضبوطة، وبالتحقيق التدريجي لهذه الفكرة في مجال العلوم الطبيعية الدائمة التجدّد والتي تؤسس ثروة وافرة من المعرفة الدقيقة – أخذ المذهب الطبيعي في الانتشار باطراد، وعلى نحو مماثل تماما نشأ بعد ذلك المذهب التاريخي بوصفه ظاهرة مترتبة على "اكتشاف التاريخ" وتأسيس علوم إنسانية دائمة التجدد. ويحسب في العادة الغالبة على كل من عالم الطبيعة وعالم الإنسانيات في فهم الأمور فإن عالم الطبيعة يميل إلى النظر إلى كل شيء على أنه طبيعة، وعالم الإنسانيات يرى كل شيء كما لو كان روحا، أو كأنه خلق تاريخي، ومن ثم يميل كل منهما إلى تزييف معنى ما لا يمكن أن يرى على طريقته الخاصة[1]. وعلى هذا، فإن العالم الذي يقول بالمذهب الطبيعي –كما يقول "**هوسرل**"– لا يرى شيئا سوى الطبيعة، والطبيعة الفيزيائية أولاً. فكل ما هو موجود إما أن يكون هو نفسه فيزيائيا ينتمي إلى الكلية الموحدة للطبيعة الفيزيائية وإما أن يكون نفسيا. غير أنه في الحالة الأخيرة لن يكون إلا مجرد متغيّر يتوقف في وجوده على الفيزيائي، ولن يكون –في أحسن الأحوال– إلا ظاهرة ثانوية "تلازم الفيزيائي على نحو متواز"، ذلك أن كل ما هو موجود إنّما ينتمي إلى طبيعة نفسية–فيزيائية، أي أنّه محدّد بقوانين محكمة تحديدا قاطعا"[2]. والحق أنّه ما من شيء جوهري –كما يرى "**هوسرل**"– يتغيّر في هذا التفسير، إذ كانت الطبيعة الفيزيائية بالمعنى الذي تتخذه في المذهب الوضعي (سواء أكان مذهبا وضعيا يقوم على أساس فلسفة "كونت" مفسّرة من خلال المذهب الطبيعي أو كان مذهبا وضعيا يجدّد فلسفة "**هيوم**" ويطورها على نحو متسق) تنحل، على طريقة المذهب الحسي، إلى مركبات من الإحساسات، أي إلى ألوان، وأصوات، وضغوط ...الخ، وإذا كان ما يسمى بالطبيعة النفسية ينحل بالمثل إلى مركبات مكملة من نفس هذه الإحساسات أو عن إحساسات أخرى غيرها[3].

---

[1] *Ibid., p. 19.*
[2] *Ibid., p. 19.*
[3] *Ibid., p. 20.*

ويرى "**هوسرل**" إن نظرية المعرفة إذا أرادت، مع ذلك، أن تبحث العلاقة القائمة بين الشعور والوجود، فإنها لن تستطيع أن تضع عينيها إلا في الوجود بصفته متضامنا مع الشعور، بوصفه شيئا "مقصودا" وفقا لطريقة الشعور: أي بوصفه مدركا، أو متذكرا، أو متوقعا، أو متمثلا على هيئة صورة ذهنية، أو متخيلاً، أو متعينًا، أو متميّزًا، أو معتقدًا فيه، أو مظنونًا، أو مقومًا ...الخ.

إذاً، إن البحث لا بد أن يوجه صوب معرفة علمية ماهوية للشعور، صوب ذلك الذي يجعل الشعور ذاته "هو ما هو" حسب ماهيته في أشكالها القابلة للتميز، ولكن لابد أن يوجه، في الوقت نفسه، إلى ما "يدل" عليه الشعور[1].

ولكن على قدر ما يكون كل شعور "شعورا ب"، تكون الدراسة الماهوية مشتملة كذلك على دراسة دلالة الشعور بما هي كذلك، وعلى دراسة موضوعية الشعور بما هي كذلك، ذلك أن دراسة أي نوع من أنواع الموضوعية حسب ماهيتها العامة (وهي دراسة يمكن أن تستهدف اهتمامات أبعد من تلك الاهتمامات الخاصة بنظرية المعرفة وبحث الشعور) معناها الاهتمام بأحوال وجود الموضوعية كمعطى، واستنفاد ماهيتها في عمليات "التوضيح" التي تخصها[2].

بهذه الدراسات يجد "**هوسرل**" نفسه إزاء علم لم يصل معاصروه بعد إلى تصور مداه الواسع. صحيح أنه علم للشعور، لكنه مع ذلك ليس علما للنفس. انه علم لفينومينولوجيا الشعور في مقابل علم طبيعي عن الشعور، ولكن ما دام الأمر لا يتعلق هنا بأي نوع من الالتباس العرضي، ويرى "**هوسرل**" أنه لابد أن نتوقع مقدما أن تكون الفينومينولوجيا وعلم النفس مرتبطاً كل منهما بالآخر على نحو وثيق، من حيث أن كليهما يهتم بالشعور، حتى وإن كان ذلك الاهتمام يتم بطريقة مختلفة ووفقا لوجهة نظر مختلفة. وهذا ما عبر عنه "***هوسرل***" بقوله: "إن علم النفس يهتم بالشعور التجريبي"، أي بالشعور

---

[1] *Ibid., p. 21.*
[2] *Ibid., p. 24.*

من وجهة تجريبية. والشعور بوصفه موجودا هناك في مجموع الطبيعة. أمَّا الفينومينولوجيا فتهتم بالشعور "الخالص" أي بالشعور من وجهة النظر الفينومينولوجية"[1].

ويضيف "**هوسرل**" قائلاً: "إن كان ذلك صحيحا، ترتب عليه، دون انتقاص من الحقيقة القائلة بأن علم النفس ليس بفلسفة ولا يستطيع أن يكون فلسفة أكثر مما يستطيع ذلك علم الطبيعة الفيزيائي. أن علم النفس ينبغي عليه، لأسباب جوهرية، أن يكون على صلة وثيقة بالفلسفة (أعني: من خلال الفينومينولوجيا) ويجب أن يظل مصيره مرتبطا بالفلسفة ارتباطا وثيقا للغاية. وأخيرا، ففي مقدورنا أن نقول على سبيل التنبؤ: إن أية نظرية في المعرفة قائمة على المذهب النفسي لابد أن تدين بوجودها لهذه الحقيقة وهي أنها تقع، بنسيانها المعنى الحق لأشكال نظرية المعرفة، فريسة لخلط يسهل الوقوع فيه على الأرجح، بين الشعور الخالص والشعور التجريبي"[2]. وهكذا فإن منشأ الخلط الذي وقع فيه علم النفس التجريبي منذ بداياته في القرن الثامن عشر هو الصورة الخادعة لمنهج علمي–طبيعي مصبوب في قالب (نموذج) المنهج الفيزيائي–الكيميائي. فثمة اعتقاد أكيد مؤداه أن المنهج في العلوم التجريبية كلها –إذا ما نظر إليها من حيث مبادئها العامة– واحد، وهو بالتالي في علم النفس نفس المنهج المتبع في علم الطبيعة الفيزيائي. وإذا كانت الميتافيزيقا قد عانت ردحا من الزمان من جراء محاكاة زائفة، سواء أكانت محاكاة لمنهج علم الهندسة أو لمنهج علم الفيزياء – فإن نفس المسلك يتكرر الآن في علم النفس[3].

فمن الحقائق التي لها مغزاها أن رواد علم النفس التجريبي الدقيق كانوا علماء فيزيولوجيا وعلماء فيزياء. إن المنهج الحق إنما هو ذلك المنهج الذي يتبع طبيعة الأشياء التي يجب بحثها لا ذلك الذي يتبع أفكارنا المسبقة أو إدراكاتنا السابقة. فعلم الطبيعة يقوم، بمشقة، بابتعاث أشياء موضوعية لها خصائص موضوعية مضبوطة من حالة الذاتية الغامضة للأشياء في مظهرها المحسوس الساذج. وهكذا، يقولون لأنفسهم إنه يجب على علم النفس أن يصل بما هو غامض نفسيا في التفسير الساذج إلى مرتبة التحديد الصحيح

[1] *Ibid., p. 30.*
[2] *Ibid., p. 30.*
[3] *Ibid., p. 40.*

موضوعيا. وهذا هو ما يحققه المنهج الموضوعي. وواضح أن هذا المنهج هو نفسه المنهج التجريبي الذي دعمته في العلم الطبيعي، انتصارات لا حصر لها[1].

ومع ذلك فإن الأسئلة –التي وردت في تصوّر "**هوسرل**"– والتي تقول: كيف تصل معطيات التجربة إلى أن تحدد موضوعيا، وما المعنى الذي يكون للموضوعية وتحديد الموضوعية في كل حالة، وما هي الوظيفة التي يمكن للمنهج التجريبي القيام بها في كل حالة، كل تلك الأسئلة تتوقف على المعنى الخاص بالمعطيات، أي على ذلك المعنى المعطى لها، وفقا لماهيته، من قبل الشعور التجريبي بوصفه قصدا لهذا المعنى على وجه التحديد دون سواه. وإتباع نموذج العلم الطبيعي يعني بصورة محتمة تقريبا: تُشيء الشعور (أي جعل الشعور شيئا)، وهي عملية تفضي بنا منذ البداية إلى ضرب من الإحالة، منه ينبثق ذلك الميل المتجدّد دائما إلى وضع المشكلات وضعا يتسم بالإحالة، ويؤدي إلى اتجاهات زائفة في البحث[2].

يقول "**هوسرل**": "إنّ عصرنا هو بحسب رسالته عصر عظيم، وان كان لا يعاني إلا من النزعة الشكية التي حطمت وحلّلت المثل العليا القديمة غير الواضحة، وهو نتيجة لذلك يعاني من نقص تطور الفلسفة وقوتها، التي لم تتقدم بعد بما فيه الكفاية، وليست علمية بالقدر الذي يتيح لها أن تقهر نزعة السلب القائمة على المذهب الشكي (والتي تسمى باسم الوضعية) عن طريق نزعة وضعية حقّة، إن عصرنا يريد أن يعتقد في "الحقائق الواقعية" فقط. والآن، فان الحقيقة الواقعية الأقوى إنّما هي العلم، ومن ثم فإن ما يحتاج إليه عصرنا أكثر إنّما هو علم فلسفي". ويضيف "**هوسرل**" قائلا: "إذا كنا بتحديدنا لمعنى عصرنا نتوجه نحو هذا الهدف العظيم، فلابد أيضا أن نوضح لأنفسنا أننا نستطيع تحقيقه على نحو واحد فقط، أعني، أننا إذا كنّا بالنزعة الجذرية المتعلقة بماهية العلم الفلسفي الحقيقي لا نقبل شيئا معطى مقدما، ولا ندع شيئا تقليديا يمر على أنه بداية، ولا أن ننبهر

---

[1] *Ibid., p. 41.*
[2] *Ibid., p. 41.*

نحن أنفسنا بأية أسماء مهما تكن عظيمة، فإننا بالأحرى نحاول الوصول إلى البدايات مستسلمين إراديا للمشكلات ذاتها وللمقتضيات التي تنشأ عنها[1].

ويُبرِّر "**هوسرل**" هذا الموقف من خلال تأكيده على حاجتنا إلى التاريخ أيضا، لا على نحو ما يحتاج إليه المؤرخ، أي لكي نضيع في تلك التعقيدات التي تنشأ في داخلها الفلسفات الكبرى، ولكن من أجل أن تدع الفلسفات ذاتها وبحسب مضمونها الروحي تعمل عملها فينا بوصفها إلهاما لنا. فالواقع أن هذه الفلسفات التاريخية تضفي علينا حياة فلسفية، إذا ما عرفنا كيف نتأملها وننفذ إلى روح كلماتها ونظريتها، حياة فلسفية بكل ما في عوامل الدفع الحية من ثراء وقوة. غير أننا لا نصير –كما يرى "**هوسرل**"– فلاسفة عن طريق الفلسفات. فانغماسنا فيما هو تاريخي، والانشغال به في نشاط نقدي–تاريخي، والرغبة في الوصول إلى علم فلسفي بواسطة تناول تلفيقي أو نهضة تجيء في غير أوانها: كل ذلك لا يؤدي إلى شيء، بل هي مجهودات يائسة لا رجاء فيها. إن الحافز إلى البحث لا يجب أن ينطلق من الفلسفات بل من الأشياء ومن المشكلات المتعلقة بها. غير أن الفلسفة إنما هي في ماهيتها علم البدايات الحقيقية، أو علم الأصول... والعلم الذي يهتم بما هو جذري لابد أن يكون –من كل وجه للنظر– جذريا هو نفسه في طريقة بَحثِه[2].

ويرى "**هوسرل**" أن الفلسفة بقدر ما ترجع إلى أصولها النهائية، فإنها تتعلق على التحقيق بماهيتها وهي أن عملها العلمي إنما يتحرك داخل مناطق الحدس المباشر. وعلى هذا، يقول "**هوسرل**": "إن أكبر خطوة يجب على عصرنا الحاضر أن يقوم بها هي أن يتعرف أنه عن طريق الحدس الفلسفي، بالمعنى الصحيح، أي بمعنى الإدراك الفينومينولوجي للماهيات، ينفتح ميدان لا حد له للعمل، ويقوم علم يكتسب بغير استعانة بكل المناهج الرمزية والرياضية غير المباشرة، وبغير استعانة بأجهزة المقدمات والنتائج، يكتسب كثرة من أدق المعارف وأكثرها حسما، لكل فلسفة مقبلة"[3].

---

[1] *Ibid., p. 84.*
[2] *Ibid., p. 85.*
[3] *Ibid., p. 86.*

الفصل الثاني

المرجعيات الفلسفية واللحظة الفينومينولوجية

المبحث الأول

"هوسرل" والمرجعية اليونانية

المبحث الثاني

"هوسرل" والفلسفة الحديثة – المؤثرات والمواقف–

يطرحُ تاريخُ الفلسفةِ مُشكِلاً في الفينومينولوجيا يتصل بإمكانه[1] أو بمعناه[2]، فموقع التقاليد الفلسفية من تفكير "**هوسرل**" تتراوح في الغالب بين توجُّه "راديكالي" يُعلق التُراث الفلسفي[3] لأنَّه يُلهي عن العودة إلى الذات، ورغبة في تملك دواعي الفلاسفة بإحياء مقاصدهم لتوضيح برنامج الفينومينولوجيا وتعيين مهنتها التاريخية[4]. ذلك ما يوحي بمسارين مختلفين في الفكر الهوسرلي: مسار مثالي يقتضي العودة إلى أصل الأشياء(الذات) وآخر يلزم الفينومينولوجي بالعودة إلى التاريخ. فكان المشكل قد صار متصلا بتضاد حقيقي بين القصد المثالي والقصد التاريخي، فإن ما قد يتطلبه حلّ ذلك المشكل هو إثبات هذا أو ذاك أو رفضها معًا حفاظًا على تماسك داخلي في فِكر "**هوسرل**"، ذلك هو ما ارتَــآه البعض[5] في فهم علاقة الفينومينولوجيا بالتاريخ. وما قد

---

[1] نعني بإمكان التاريخ هنا وجاهة الحديث عند فكر تاريخي موضوعي من وجهة نظر فينومينولوجية ومن وجهات نظر فلسفات الوعي كلها. فمن منظور تلك الفلسفات لا معنى للأحداث خارج الكوجيتو، لأن البداية الحقيقية هي تلك التي تنطلق من الكوجيتو نفسه لا من التاريخ . ولذلك يتحدث "دريدا" عن صعوبات الرؤية التاريخية داخل فينو مينولوجيا "هوسرل" إنه ينتهي إلى فرضية مفادها أن "هوسرل" لايمكنه أن يقبل بتاريخ موضوعي أمبيري أي تاريخ يوجه الوعي من خارجه.أنظر:

- *Derrida (J) : le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, P.U.F, Paris, 1974, p : 220-282.*

أنظر أيضا: تقديمه كتاب "هوسرل": *- l'origine de la géométrie, P.U.F, Paris, 1974, p : 4-11*

[2] أنظر مثلا التوضيحات التي يقدمها "ريكور" حول مشكل معنى التاريخ في مسار الفكر الهوسرلي من خلال التساؤل عن إمكان فلسفة في التاريخ عند "هوسرل" .

- *Husserl et le sens de l'histoire, in A l'école de la phénoménologie, op. cit., p : 23.*

[3] حول ضرورة تعليق الاهتمام بالفلسفات أنظر خاصة الفقرة 18 من كتاب أفكار I (1913) وفيه يصوغ مبدأ "الإيبوكيه" الفلسفية التي تقضي بتعليق أحكامنا على الفلسفات كلها. أنظر الفقرة 74 من نفس الكتاب إذ يضع "هوسرل" كل العلوم بما فيها علم التاريخ بين قوسين ، كما انه يخضع النظرة التاريخية إلى نقد جذري.

أنظر: *- La philosophie comme science rigoureuse, p : 61-87*

فالمطلوب هو عودة إلى الأشياء والمشكلات ذاتها (المرجع نفسه، ص85)

[4] أنظر خاصة، كتاب الفلسفة الأولى، ج1، مرجع مذكور سابقًا.

[5] أنظر مثلا "ريكور"، فهو يقيم تضادا يكاد يكون نهائيا بين أعمال "هوسرل" الأولى وخاصة أفكارI والمنطق (1930) وأعماله الأخيرة: محاضراته حول الأزمة (1935–1936). فالتضاد حاصل عنده بين فلسفة كوجيتو بلورتها الأعمال

يُبرِّر تلك الرؤية هو شدَّة اهتمام "***هوسرل***" "الأخير" بظاهرة التاريخ، وقلة التداول عليها في شبابه. فقد كاد اهتمام كتاب الأزمة كله ينحصر في تحديد تلك الظاهرة: تحديد دلالتها فهي معنى غائي[1] وأولويتها الضرورية من حيث هي مدخل للفلسفة الترنسندنتالية[2]، وتحديدها من حيث المنهج الذي يتم مباشرتها به، فهو ليس منهجا تاريخيا كما هو مألوف، بل هو منهج نقدي يقوم على إظهار وحدة فكرية خلف تعدد الفلسفات وتناقضها[3]. ثم يحدد أخيرا مهمتها من حيث أنها مطلب لتخطي أزمة الإنسانية الراهنة[4]. فإن أضفنا إلى تلك التحديدات ما خصصه "***هوسرل***" الأول" من نقد شديد للنزعة التاريخية بما هي ريبية[5] أبان لنا ذلك كلّه عن إمكان القول بتحول في فكر "***هوسرل***" من حقبة لا تاريخية إلى حقبة تاريخية.

ولكن ألاَ يستتبع ذلك التَّحول تحولاً آخر في مستوى وضعية الفينومينولوجيا ذاتها من فينومينولوجيا تقيد نفسها بمسألة "المثالية الترنستندتالية" كما تبلورها كتب أفكار 1 (1913) والمنطق (1928) والتأملات (1930) إلى فينومينولوجيا تتحرر بفلسفة للتاريخ؟ ثم هل يعني ذلك التحول وقوع "***هوسرل***" ذاته في نزعة ريبية تاريخية كانت عنده موضع نقد منذ سنة 1911؟ لقد أظهر "***هوسرل***" مهاما فينومينولوجية ودواعي ترنستندنتالية في الفلسفات، لا يمكن أن تظهر إلاَّ بمقارنة الأنساق فيما بينها من جهة وبمقارعتها بالفينومينولوجيا من جهة أخرى. ونجده يكشف خلف **أمبيرية** "**هيوم**" وريبيته، مثالية ناتجة عن رواسب ديكارتية في تفكيره إنها مثالية نفسانية، قد تقتضي نقدا فينومينولوجيا، بيدَ أنَّ

الأولى، ورؤية تاريخية بلورتها الأعمال الثانية. إن أي فلسفة للتاريخ ليست ممكنة إلا بإفراغ فلسفة "هوسرل" من الكوجيتو وفتح الوعي على التاريخ. *Ricœur (p) : Husserl et le sens de l'histoire i.n, A l'école de la phénoménologie, op. cit., p : 23*

[1] *Husserl (E) : la crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, op. cit., p : 216.*

[2] *Ibid., p : 76.*

[3] *Ibid., p : 347.*

[4] *Ibid., p : 388.*

[5] *Husserl(E) : la philosophie comme science rigoureuse, op. cit., p : 62.*

ذلك ليس سببا كافيا لإغفال دور تلك المثالية في تجاوز الحقل النفساني بوصفه حقيقة واقعية طبيعية[1]. ثم إنه خلف جهود "***برنتانو***" لتأسيس علم بالظواهر النفسية يظهر اكتشاف حقيقي وأصلي لها[2]، فإن ذلك المفهوم ليس أساسيا للنفسانية فحسب، وإنما يعد جوهريا بالنسبة إلى الفينومينولوجيا والمثالية القصدية أيضا[3].

وتزداد قيمة دواعي الفلسفات في توضيح برنامج الفينومينولوجيا وترتيب أرضية المثالية الترنستندنتالية، إذ أنَّ نصوصه تكشف عن ترابط وثيق ومبدئي بين الفهم الذاتي لمشروعها والتعرف على تلك الدواعي وأهميتها الفلسفية. فالحافز الأفلاطوني–الديكارتي لا يعد مجرد نمط خاص من التفلسف لأزمنة معيَّنة، إن أهميتهُ تتحدَّد أكثر بما خطه من مقصد حقيقي وجه كل فلسفة علمية كلية إلى الدرب الآمن، فكانا من "كبار باعثي الفلسفة ومعلميها"[4] كما أن "***كانط***" ببحثه في الشروط القبلية للمعرفة، وثورته الكوبرنيكية مَثَّلَ داعيًا فينومينولوجيًّا فاستحق جدارة صفة "المحضر الأكبر للفلسفة الترنستندنتالية العلمية"[5]، العلمية"[5]، إنَّ أهمية تلك الفلسفات لا يمكن أن تتحدد بمحمولاتها الميتافيزيقية أي أحكامها المسبقة المرتبطة بعصرها وبمسائله، وإنما تتحدّد فينومينولوجيا بمقاصدها الأبدية وبأدوار الفلاسفة في تعيين مقاصد التفلسف الترنستندنتالي. إن الفينومينولوجيا يمكن أن تعتبر تلك الدواعي أصولها أو مراجعها الأصلية[6].

---

[1] *Husserl (E) : Idées I, op. cit., p : 154.*

[2] *Ibid., p :173.*

[3] *Ibid., p :282.*

[4] *Husserl (E) : la philosophie première, tome 1, op. cit., p : 8.*

[5] *Ibid., p : 235*

[6] ينظر: محمد محسن الزراعي، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، دار التنوير، ط1، 2010، بيروت، ص: 34–41.

المبحث الأول

"هوسرل" والمرجعية اليونانية

موقع أفلاطون من البحث الفينومينولوجي:

إنَّ النص الوحيد الذي خصصه "**هوسرل**" لــ "**أفلاطون**" هو ذلك الذي نجده في دروس الفلسفة الأولى، وتحديدًا ضمن القسم الأول من جزئها الأول المُعنون: "من فكرة الفلسفة حسب أفلاطون إلى بدايات تحقيقها في العصر الحديث مع ديكارت"[1]. غير أنَّ ذلك النص قد قدمه أفلاطون تقديمًا مُقتضبًا، فاكتفى بالإشارة إلى أفكاره العامة من غير أن ينسبها إلى أي نص من نصوصه، مقابل ذلك تكاد النصوص الأخرى تصمت عن آرائِه صمتًا تامًا، فلا تذكرها إلاَّ تلميحًا أو عرضًا، ذكرًا لا يتخطى أسطرًا معدودة على أقصى تقدير[2]. فإذا نحن قارنَّا ذلك كلّه باهتمام تلك النصوص المتزايد بـــ "**ديكارت**" و"**كانط**" و"**هيوم**" مثلاً، صار الانطباع لدينا بأن منزلة الفيلسوف الإغريقي ضمن تاريخ الفلسفة دنيا وأن دور مثاليته في الفكر الفلسفي الفينومينولوجي هامشي.

في هذا المجال يتساءل الباحث التونسي "**محسن الزراعي**"، قائلاً: "إلى أي حد تُمثل ندرة ذكر فيلسوف ما ضمن فلسفة مخصوصة سببا كافيا لطرده منها أو تهميشه فيها لكونه ليس من مراجعها الأساسية، أترتهن منزلته بتكرار اسمه وبالإحالات الدقيقية على نصوصه في مواضعها كما بوبها بنفسه؟ ويرى "الباحث" أن القصد من إثارة جملة تلك الأسئلة هو تخطي ذلك الانطباع الأولي والمتهافت أو تعليقه، ومحاولة التعرف على حدوس أفلاطونية فينومينولوجية خلف ما يظهر على أنه صمت هوسرلي على أفلاطون[3]. فإذا ما صحَّ الحديث عن ذلك الصمت فلن يكون إلا من باب التخفي الفلسفي، أي من باب ما يسكت عنه، مما يمكن نعته مع بعضهم بـــ "مثالية هوسرل الأفلاطونية"[4]. ذلك أن الداعي الأفلاطوني يظل نموذجيا في فينومينولوجيا "**هوسرل**" داعيًا يظهر في أفلاطونية،

---

[1] أنظر خاصة: الفصلين الأول والثاني من ذلك القسم.

[2] يمكن للباحث أن يلاحظ ذلك مثلا في الأعمال التالية: أفكار I، الفقرة 20 –المنطق، المقدمة(ص: 3–12) –الأزمة (الصفحات: 8–322–376–365–324). أما النصوص الأخرى فهي تكاد لا تذكره، عن (محمد محسن الزراعي، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص: 45.

[3] المرجع نفسه، ص: 46.

[4] العبارة هنا لــ "لفيناس": أنظر كتابه:

La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl,op. cit., p. 151.

لعلَّها وجهت أغلب رُؤى الفينومينولوجيا ومفاهيمها. أو لم يَعترفْ "***هوسرل***" أن نموذج "***أفلاطون***" هو "أساس فلسفة خاصة"؟[1]. ثم ألَمْ يتصدر "***أفلاطون***" ثلَّة من الفلاسفة صرَّح "***هوسرل***" بوصفهم أنهم وجهوا تأمله الاستردادي، للتاريخ. ذلك ما كشف عنه الدرس الإفتتاحي خلال سداسية شتاء 1923 بجامعة فريبورغ: "إذا كان علي اليوم ان أكتشف عمن قد وجَّه من بين الفلاسفة اهتمامي ضمن ذلك التحليل الاستردادي لتاريخ الفلسفة الأوروبية كله، فإني سأذكر بالنظر إلى قناعات حصلتها خلال العشرينات الأخيرة اثنين أو بالأحرى ثلاثا. إنَّها أسماء... دعاة الفلسفة ومعلميها، فأسمي في الصدارة أفلاطون أو قل نجما فريدا ذا نورين هما سقراط وأفلاطون... ثم أسمي "***ديكارت***"[2].

إن وجه أفلاطون الفينومينولوجي يظهر فيمَا خطَّه من معالم جوهرية لمسار الفلسفة ولمسار الفكر، أو صلته إلى صفة المفكر الأساسي عند "***هوسرل***"، بما مثلتهُ فلسفته كلحظة هيكلية في تاريخ الفكر عامة: أي بِمَا أحدثه من منعطف أسس لتاريخ الفلسفة بدايته العقلانية، ووجّه تطوره اللاحق إلى تحقيق مطلب تلك البداية ذاتها. فإن "***أفلاطون***" قد بعث "مشكل الفلسفة وعلم المنهج، منهج يُحقق عقليا فكرة الفلسفة الغائية القصوى"[3]، وقطع إلى جانب ذلك "***سقراط***" مع شكل من التفكير قبل الفلسفي أو المضاد للفلسفة أي الفكر الريبي ونموذجه السفسطائي. ولذلك فقد افتتح "***أفلاطون***" حسب "***هوسرل***"، عصرًا جديدًا أو عصر الفلسفة، بما أنه عصر غدت فيه الفلسفة فكرة عقلية عليا موجهة للحياة النظرية وللحياة العملية بنفس القدر. ونتيجة لذلك أضحى الفكر الأفلاطوني أرضية فلسفية لولادة ما ينعته "***هوسرل***" بـــ "الإنسانية" بما هي مسار حضاري – ثقافي "للإنسان الكلي"[4]. لأن الفلسفة كما تتحدد طبقا لمقتضيات ذلك الفكر، هي بمعنى ما مسار عقلنة الفرد ، فهي فكرة تقود الإنسانية" إستنادا إلى مبدأ عقلي كلي، ومن ثمة فإن ما يكون على الحقيقة يكون بالفلسفة

---

[1] *Husserl(E) : Idées1,op. cit., p. 138.*

[2] *Husserl (E) : la philosophie première tome 1,op. cit., p. 20-21.*

[3] *Ibid., p. 17.*

[4] لا يفهم الإنسان ضمن هذا المفهوم بصفته فردا بل كائنا عاقلا. فإن صفة العاقل هي ما يجمع الإنسانية فهي "شرط أعلى لامكان ثقافة حقيقية وأصلية ". لذلك، لا تكون وظيفة الإنسان ضمن الثقافة إلا وظيفة عقلية.

(*Husserl(E) : la philosophie première tome 2,op. cit., p. 15-16*)

وفيها. فهي مجال الفكر، وهي "براكسيس" الحياة[1]، "توجه الإنسانية إلى درب الإستقلالية أو إلى حياة بشرية متعقلَّة"[2]. ذلك هو فضل "*أفلاطون*" الأبدي، وهو فضل يفضي حسب "*هوسرل*" إلى بيان أصالة تفكيره، وعظمة حدوسه، فقد نزله منزلة يفوق غيره من الفلاسفة وأعلى من شأنه فصدره في مرتبة الأبوة الفلسفية[3]. وذلك، فإن تذكير "*هوسرل*" بـــ "*أفلاطون*" و"*سقراط*" و"*ديكارت*" من باب التذكير بذلك الفضل الأبدي الذي لا مفر من البدء به ضمن عملية التفلسف[4]. إن الإنصات إلى قصد ذلك الفضل وتعميقه يفضي إلى نهاية غير تلك التي بقي عندها "*أفلاطون*"، أي نهاية فينومينولوجية شأنها أن تكون من شأن المقدمات الضرورية لفلسفة ترنستندنتالية، هي في نظر "*هوسرل*" مثالية فينومينولوجية"[5].

وما يجدر التذكير به هُنا، هو أنَّ تخيُّر "*هوسرل*" مقصد "*أفلاطون*" يعني السير في خط علم الفلسفة الإغريقية بأكملها. ذلك يعني ان تلك الفلسفة تكتمل ضمن التأسيس السقراطي–الأفلاطوني، بل لعله يصعب الحديث عنها قبل ذلك التأسيس. لذلك فإن "*هوسرل*" يتبع مسارًا موازيًا مثلاً لــ "*هيدغر*" الذي أضحى عند "*سقراط*" و"*أفلاطون*" مجرد مفكرين سالبين لتجربة الحقيقة لدى الإغريق . فإن ما هو إغريقي خالص حسب "هيدغر" ليس بالأحرى إلاَّ عالم قبل "*أفلاطون*" و"*سقراط*" كما كانت قد حفظته لنا أقوال المفكرين الأوائل[6]. فالتساؤل الهيدغيري ينظم إلى التساؤل النيتشي (رغم الاختلافات الأساسية بينهما) بإثارته إشكالاً حول ما إذا كانت المثالية السقراطية الأفلاطونية إغريقية تماما، وحول ما إذا كانت تلك المثالية قد تقيَّدت بإشكاليات الفلسفة الأساسية لن تكون

---

1 *Ibid., p. 11.*
2 *Ibid., p. 9.*
3 *Ibid., p. 16.*
4 يظل النموذج الأفلاطوني –الديكارتي أساس كل بداية فلسفية أصلية، فــ "هوسرل" ينبه المتفلسف إلى ضرورة البدء بذلك النموذج: "إن من شاء أن يصبح فيلسوفا بالمعنى الأسمى للكلمة، أي إستنادا إلى المعنى الأفلاطوني – الديكارتي لفكرة علم كلي مؤسس على برهنة مطلقة، أن يتمثل ذلك المعنى إطلاقا واستنادا إلى عملية وعي بالذات، أي أن يتمثله باتباع طرق تقوده إلى تحديد ذاته ومعرفتها بواسطة العقل".
Husserl (E) : la philosophie première, tome 2,op. cit., p. 5-6.
5 *Husserl (E) : Idées I,op. cit., p. 375.*
6 *J.Beaufret : Dialoque avec Heidegger, T III, éd.de Minuit, 1974, p. 17.*

الإجابة على ذلك الإشكال عندهما إلا سلبية. وذلك إما لأنها مثالية تمثل "أصل عدمية التفكير الغربي كله"[1]، فهي مثال نموذجي لنسيان الأساسي في الفكر والتفلسف: "نسيان الوجود" (***هيدغر***)[2]. أو لأنَّها التعبيرة الأساسية عن الإنحطاط ، فَــ "***سقراط***" و"***أفلاطون***" لا إغريقيان أو هما يضادان تجربة الإغريق ويلهمان نقيضها (***نيتشه***)[3].

فعلى هدي غير ذلك المسار كان تلقي "***هوسرل***" لــ "***أفلاطون***" و"***سقراط***" تلقيًّا لمفكرين إغريقيِّين أصليِّين لم تكن تعاليمهما تصلح لحياة الإغريق النظرية والعملية بعد أن حرفها نموذج السفسطة بتعاليمه الفاسدة[4] فحسب، وإنَّما كانت أيضا لإصلاح كل حياة وكل وكل تفكير طبقًا لنظام العقلانية و"التعقلية"[5]. فذلك الإصلاح هو بمعنى ما واجب كل فيلسوف حقيقي إذ ليست العودة إلى "***أفلاطون***" عودة إلى الآخر، بل هي محاولة إستعادة تقاليد ومقاصد عقلية أبدية أضحت ممَّا هو محايث للفلسفة بعد أن حادت عنها نزعات ريبية لها أوصاف شتى كالنزعة الموضوعية والطبيعية سادت العصور الحديثة المعاصرة[6]. لكأن عودة "***هوسرل***" إلى "***أفلاطون***" هي من بعض الوجوه شكل من مداواة الواقع بتذكير العصر بطبيعة أزمته الناتجة عن غياب فعل العقلنة، الذي كشفه "***أفلاطون***" في الفلسفة.

---

[1] *Boutot (A) : Heidegger et platon le problème de nihilisme, P.U.F, Paris, 1987, p. 78.*

[2] *Ibid., p. 19.*

[3] *Nietzsche (F) : les Crépusculedes idoles, trad, Albert(H), Paris, G. flammarion, p. 82.*

[4] يختلف موقع السفسطائية عند نيتشه "مثلا عن موقعها" عند "هوسرل" إذ بينما يقرض الأول دورها ويعدها نموذجا للحياة الإغريقية الطبيعية (وهو ما يظهر خاصة إذا عدنا إلى الفقرة 63 من كتابه إرادة القوة)، فإن الثاني يواصل تلقيًا للسفسطائية ساد منذ القديم، تلقيا يعتبرها نموذجا ريبيا ومفسدا للفلسفة وقيم العقل.

(*Husserl (E) : la philosophie première tome 1,op. cit., p. 10*)

[5] نستخدم مفهوم التعقلية بحسب دلالاته العلمية ونميزه عن المعقولية والعقلانية بالمعنى الذي وضحه فتحي التريكي في مقاله: "التعقل والتعقلية"، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 11، ديسمبر 1991، ص: 11−12.

[6] يعدُّ "هوسرل" تلك النزعات بمثابة تواصل حديث لتعاليم "بروتاغوراس"و "جورجياس" السفسطائية،

(*Husserl (E) : la philosophie première tome 1,op. cit., p. 80*)

أدوار أفلاطون الفينومينولوجية:

يمكن حوصلة أدوار "*أفلاطون*" في تكوين مثالية "*هوسرل*" في المستويات الفينومينولوجية التالية:

أ. إنَّ فعل التأسيس الأوّل السقراطي–الأفلاطوني للفلسفة هو بناء عقلي لها. فبذلك التأسيس بعثت الفلسفة فكرة نظرية وعملية وتأكدت علمًا برهانيًا مطلقًا، فالمنهج الديالكتيكي قد أقام الفلسفة حسب "*هوسرل*" على أسس كلية، وبرهن على مناهجها ونظرياتها برهنة عقلية"[1]. إنَّ الفلسفة الفينومينولوجية تستعيد ذلك التأسيس تمهيدًا لبرنامجها الفلسفي الترنستندنتالي، فهي بمثابة "تحديث لفكرة قديمة للفلسفة" على حدِّ تعبير "كلاوس هيلد"[2].

ولعلَّ كتاب "المنطق" 1928 قد قدَّم "التأسيس الأفلاطوني للمعرفة الفلسفية" على أنه تأسيس للعلم الحقيقي، فالعلم بمعناه المُحدث ولِدَ من "التأسيس الأفلاطوني للمنطق" بوصفه مجال بحث في مقتضيات المعرفة الأساسية وفي العلم "الحقيقي"[3]. فليس الدياليكتيك الأفلاطوني شأنا فلسفيا فحسب، إنه منهج علمي بالأساس، فـــ "*هوسرل*" يعتبره "مذهبا في العلم"[4]، يُعنى بتقديم قواعد مثالية وبراهين فلسفية محكمة تستمد منها العلوم جهازها النظري ومفاهيمها ومناهجها. ولذلك فإنعاش المسار الأفلاطوني وتجذيره كفيلان بتوجيه العلم لا من الناحية النظرية أو الفلسفية فحسب بل من الناحية التطبيقية أيضا[5]. ويثبت "*هوسرل*" أصالة ذلك المسار في تقابله مع نزعة استقرائية تستمد مبادئ العلم من تطبيقاته أي من نشاط العلماء المتخصصين في العلم[6]. فتلك النزعة حرفت جوهر العلاقة الأصلية بين المنطق والعلم. إنها استبدلت استبدالاً لا مشروعًا رؤية علمية تقوم على مبدأ البرهنة

---

[1] *Ibid., p. 18.*
[2] *Held (K) : Husserl et les grecs in Husserl (sous la direction de E. Escoubas et M. Richir, collectif, Op.Cit p. 120.*
[3] *Husserl (E) : logique formelle et logique transcendantale, op. cit., p. 5.*
[4] *Ibid., p. 5.*
[5] *Ibid., p. 6.*
[6] *Ibid., p. 7.*

على مناهج العلم ونظرياته استنادا إلى ضوابط عقلية وقواعد مثالية برؤية تتبني على فرض مزعوم: استقلال العلوم عن المنطق (العلم الكلي أو علم العلوم)، وتتسى بذلك أسس العلم العقلية والنقدية المثبتة له إثباتا عقليا وبرهانيا[1]. فذلك الإستبدال التاريخي في مشروع العلم قد حط من الدور الريادي لفكرة المنطق بوصفه علمًا كليًّا وحرفه عن مهمته التاريخية التي هي مهمة الدياليكتيك الأفلاطوني ذاته.

الفينومينولوجي ليس مُمكنًا إلا بنقد مبدئي لـــ "الدّكسا" والأحكام التي تتأسس عليها. فذلك النقد بما هو فعل فلسفي تتكون به الفلسفة بوصفها فينومينولوجيا، يصوغه "***هوسرل***" في عملية تغيير جذري في الموقف[2] يتحقق على شاكلة "إبوكيه" راديكالية: أي "تعليقا للحكم" أو عملية "وضع بين قوسين "تدفعان إلى تخطي موقف معرفي ساذج يصفه "***هوسرل***" بكونه نمطا من الإعتقاد"[3].

فالتحاليل التي يقترحها "***هوسرل***" في كتاب أفكار 1 لاسيما ضمن فقراته الثلاثة: 30،31،32، تبدو للدارس ذات أبعاد أفلاطونية، إذ يسهل على الباحث نسبتها إلى المسار المنهجي الذي ضمنه أفلاطون في الكتاب السابع من محاورة الجمهورية، فيمكن ساعتها توضيح منهج "***هوسرل***" لا بمنهج "***ديكارت***" فحسب بل بأمثولة الكهف[4]، فهي خير مُنبئ عن فعل التفلسف الفينومينولوجي ودروبه. فتلك الأمثولة لا تختزل في معناها التربوي أو التوضيحي. إنها قد تكشف عن "الموقف الطبيعي" ضمن موقف سجناء الكهف: فالمعارف الطبيعية شأنها شأن حقائق أولئك السجناء تتسم بالظلمة والسذاجة. وهي قد تستبين أيضا فعل التفلسف والعودة إلى الذات بعمليات التحرر المبدئي والمؤلم عن عالم الكهف أي من قيود الافكار الساذجة والتقاليد المعرفية السائدة.

---

[1] *Ibid., p. 6.*

[2] *Husserl (E) : Idée I,op. cit., p. 33.*

[3] الموقف الطبيعي موقف يتحدد بما هو" ممكن" *possible* أو"تقريبي" *vraisemblable* "إشكالي" *Problématique* "قابل للشك" *Douteux*. فهي خصائص تحمل كلها على نمط من "الظن والاعتقاد" (أنظر: أفكار I، مرجع سابق، ص: 103.

[4] *Fink (E) : que veut la phénoménologie d'Edmond Husserl « in de la phénoménologie,op. cit., p. 178.*

إنّ لــ "الإبوكيه" الهوسرلية وجهًا أفلاطونيًا لأنها يمكن أن تتحدد شأنها في ذلك شأن الديالكتيك، بفعل إرادي[1] يُحرّر المتفلسف من ملهاة الساذج والعامي. فهي مسار فكري- ذاتي لتحصيل باتوس الفلسفة ولتوضيح ماهية فعل التفكير نفسه. إنها تحمل مبدأ أساسيا: لا أحد يمكنه أن يلج تلك الماهية ما لم يتحرر من مواقفه الطبيعية الساذجة. فلعل "فنك" قد كشف من قبل عن ذلك عندما اعتبر أن "العصر ليس في وسعه أن يدرك فلسفة "***هوسرل***" إلاَّ بمغادرة كهف الالتزام العالمي والمرور بألم التحرر الذاتي، فعلى غير مسار تلك المهمة أخضعت العلوم الطبيعية المنطق إلى انظمة العلوم الموجودة. فأضحت العلوم الطبيعية الموجه الأول للمنطق ولوظائفه[2]، لكأن المنطق الحقيقي قد صار منطقًا استقرائيًّا لا منطقًا صوريًا أو ترنسندنتاليًا، ولم تَعدْ مهمته توجيهية ونقدية بل غدت مهمة تنظيمية تقوم على مبدأ تجميع نتائج، المعارف العلمية القائمة وتنظيمها. وهو وضع قاد إلى تشتيت فقدت معه العلوم أساسها اليقيني.

لقد كانت البحوث المنطقية (1900-1901) محاولة أولية لتخطي تأسيس نفسي للعلم يستند إلى نموذج تلك العلوم الطبيعية. فلعل ما انتهت إليه تلك المحاولة هو إثبات استقلال نظام المنطق ومعاييره عن كل ما هو نفسي وعن كل ما هو طبيعي. فحقيقة المنطق حقيقة مثالية محضة تنكشف ترنستندنتاليا في ذات محضة وتتوضح تاريخيا باستئناف التأسيس، الافلاطوني للمنطق. ذلك هو ما أضافه كتاب المنطق إلى كتاب البحوث المنطقية، فقد أضحى الأمر متصلا بتخليص المنطق من حساب "الراسيو" والسمو به إلى مرتبة ذكاء "اللوغوس"[3].

ب. يُعدُّ استئناف الأفلاطونية دافعًا فينومينولوجيًا لحز نصوص الفلسفة وتخليصها من تأويل طبيعي متهافت وجه التفلسف إلى ريبة مماثلة إلى حدٍّ كبيرٍ لريبية السفسطائية. فالعودة إلى "***أفلاطون***" تظل عند "***هوسرل***" مُنشدة إلى استرداد حسي عقلي مفقود نتيجة

[1] *Husserl (E) : Idées I,op. cit., p. 99.*
[2] *Husserl(E) : logique formelle et logique transcendantale,op. cit., p. 6.*
[3] *Ibid., p. 8.*

انحطاط الفلسفة في عصره. وهو إنحطاط يعود في جانب كبير منه إلى فقد الفلسفة إغريقيتها أو ضياع أفلاطونيتها[1].

ويشير ذلك الضياع إلى إغفال العلم الحديث التمييز الذي أحدثه الإغريق بين "الإيبستيمي" و"الدّكسا"[2]. فالمُحدثون من العلماء صيَّروا العلم في معنى "الدّكسا"[3] وقد نسوا جوهره المتحدِّد بـــ "الإبستيمي" أو بالعلم الكلي. إن الفينومينولوجيا الهوسرلية تستند إلى ذلك التمييز للعلم عن الإحساس والظنون. إنها تتمثل ذلك التمييز عندما تقدم نفسها على أنها موقف نظري يضاد "الموقف الطبيعي" بما هو موقف ظني أو هو أصل كل ظن[4]. فالموقف هو ليس نقدا متوقفا على فهم ساذج للعالم، يخضع تماما إلى عادات في التفكير طبيعة، ويتورط في معنى ألفاظ اللغة العادية، أو العملية المحددة بصورة مسبقة[5].

تُظهر الفلسفة هَا هنَا عملية تحرر ذاتي من كل ما هو ساذج وظني. إنها شأن يتجلى في خطاب النفس مع نفسها، لذلك فقدرها أن تكون دوما على هذا النحو، وقدر الفيلسوف أن يكون مُرتهناً يتمثل مسار "النفس المجنحة" لتحصيل مجال الفلسفة وتحقيق "الرؤية الترنستندنتالية"[6]. إن ذلك المسار بما هو داع فينومينولوجي أساسي يمكن أن يضبط في موقف مثالي أي ضمن مثالية "***أفلاطون***" ذاتها كما قد تبلورت في محاوراته التي تسمى عادة بال "ميتافيزيقية" وخاصة التياتوس والسفسطائي المسبوقتين باستهلال بارمنيدي (محاورة البرمنيدس) مثل ذلك الاستهلاك كان بمثابة ممارسة فكرية نقدية لفعل الديالكتيك قصدها الأساسي تخليص الأفكار أو المثل من أزمة واقعيتها[7].

فليس مقصد المحاورتين الأوليتين سوى إثبات توجه مثالي عقلي فرصته وضعية المثل نتيجة سبقها أنطولوجيًّا معرفيًّا للأشياء. فلعلها تحاول استصدار براهين وشروح

---

[1] إن تفسير "هوسرل" سبب انحطاط الفلسفة وأزمتها بافراغها عن فكرتها العقلية التي ظهرت منذ القرن السابع قبل الميلاد، يمكن ان يكون دليلا على ذلك (*Husserl(E) : la crise,op. cit., p. 355*)

[2] *Ibid., p. 18.*

[3] *Ibid., p. 62.*

[4] *Husserl (E) : Idées1,op. cit., p. 358.*

[5] *Fink(E) : de la phénoménologie,op. cit., p. 181.*

[6] يستخدم "هوسرل" مجاز أفلاطون في النفس المجنحة لبيان أن التفلسف يقتضي تخليص الوعي مما هو طبيعي وانفتاحه على الأفق الترنستندنتالي" *Husserl (E) : philosophie première, tome 2,Op.Cit, p. 231*

[7] *Platon : Parménide, trad. Chabry. E, G.F. Paris 1967, p. 213. 225.*

إضافية نظرية المشاركة "لحلّ الصعوبات الماثلة أمام واقعية الأفكار في البرمنيدس"[1]. لذلك فقد لا يتحدد مشروع أفلاطون بهم تيولوجي-(لذلك السبب تعد الأفلاطونية حسب "***هوسرل***" فلسفة عقل أكثر من كونها فلسفة تيولوجيا[2]- بقدر ما هو معني باستبعاد واقعية مادية ناتجة عن فهم واقعي للفكرة والمثال، وهو ما قاد "***أفلاطون***" إلى تحديد تواصل الأجناس مع الاشياء الواقعية دون التفريط في طابعها الفكري. وما تقترحه محاورة السفسطائي خاصة هو إصلاح مفهوم الوجود، وذلك بحده على أنه علاقة تظهر نسبية المحسوس وتبعيته للمعقول[3]. إنَّ تلك التبعية تعبر عن التوافق بين حقيقة الوجود وبناءات الفكر. فلسبب كهذا يحاول "***جوزيف مورو***" في دراسته الدقيقة بناء المثالية الأفلاطونية أن يكشف عن دلالة محاورة السفسطائي في تحديد وضع نظرية المثل ودورها في فهم إشكالية الوجود، فهي تثبت ما كشف في محاورة الجمهورية التي عينت الوجود على مستوى الوجود الفكري أو الوجود الموحد والماهوي[4]. فهي قد أسست "مثالية أفلاطون الذي يظهر حدها حسب "جوزيف مورو" في "البحث عن أساس الحقيقة الواقعية ضمن فعالية الفكر المحضة والمثالية، أي ضمن مبدأ كل حقيقة معقولة"[5]. فالوجود يتعين أصلا بالفكرة، فيها يتحدد معناه ومبدؤه وطبيعته.

إنَّ الفينومينولوجيا الهوسرلية تواصل المسار ذاته الذي تقترحه تلك المثالية، أي إثبات تبعية معنى الوجود الواقعي للأفكار (مع أنها تستخدم منهجًا وجهازًا نظريين محدثين). فلعلَّها استعادت عملية فهم الوجود استنادًا إلى "براديغم" الفكرة (أو "الأيدوس")[6]، "الأيدوس")[6]، من خلال محاولتها إثبات معنى الشيء بصفته شأنا من شؤون الوعي. فهي تؤكد على ضرورة استنطاق الواقعي من خلال ترابطه بالوعي. ذلك ما تثبته مثلا معظم

---

[1] *Moreau(J) : la construction de l'idéalisme platonicien, Paris 1939 p. 472.*

[2] محسن محمد الزارعي، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص: 56.

[3] المرجع نفسه، ص56.

[4] *Platon : La République, trad..pachet (p), édition Gallimard, 1993, Paris, p. 477-479.*

[5] *Moreau (J) : la construction de l'idéalisme platonicien,op. cit., p. 473.*

[6] *Scherer(R), la phénoménologie des recherches logiques de Husserl,op. cit., p. 37.*

فصول كتاب أفكار 1 وفقراته. ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى فصلي القسم الثاني منه: الثاني

"الوعي والحقيقة الطبيعية" والثالث "منطقة الوعي المحض"، وهما من أكثر مقاطع نصوص "***هوسرل***" تأكيدا على "أفلاطونية الرد الفينومينولوجي"، ردّ الأشياء ذاتها إلى الوعي بعد تعليق الإعتقادات والمواقف الطبيعية الساذجة. فهو ردّ تكتمل مهمته الفلسفية عند فعل إلحاق الحقيقة الطبيعية بوجود الوعي. لكأن الوجود قد أضحى عندئذ حدثًا لمقاصد الوعي، إذ ليس عالم الأشياء ذاتها إلا عالمًا مُتضمنًا الأفكار أو لمعان ترنستندنتالية، فوجوده يرجع بتمامه إلى الوعي، وقد تكشف الرؤية الفينومينولوجية المشحونة براديكالية التأسيس السقراطي- الافلاطوني أي باعادة الوجود إلى الفكرة أو إلى الوعي، غير أن شأن التفلسف عند "***هوسرل***" كشأنه عند "***أفلاطون***" لا يتعين إلا عند حدود خطاب الذات مع ذاتها، بما أن هذه الأخيرة باتت موطن الحقيقة والوجود.

الخلاف الهوسرلي الأفلاطوني:

يرى الباحث "***الزراعي***" أنَّ عيب تلك المثالية الأساسي، يظهر فيما اقترحه من حد لطبيعة الأفكار ولدورها في كشف نظام الأشياء ذاتها. فالخلاف الفينومينولوجي مع تلك المثالية يمكن أن يظهر في عدم قبول "***هوسرل***" نظرية المثل من حيث هي الأساس الميتافيزيقي للأفكار عند "***أفلاطون***"[1]. فهو خلاف يُمكن أن يتبلور أولاً عند حدود ما يسمى "واقعية أفلاطون"[2]. فليس يوجد في الفينومينولوجيا ما يتبث أن للأفكار وجودًا واقعيًا، بل أن الفقرة 22 من الجزء الأول من كتاب أفكار 1: "تبكيت الواقعية الأفلاطونية، الماهية والمفهوم"، فصلت صراحة حدسية "***هوسرل***" عن واقعية "***أفلاطون***"، من حيث هي قد اعلنت تهافت مبدأ مماثلة للأفكار بموجودات إمبيرية، أي مبدأ تصور الماهيات كموضوعات واقعية[3]. فذلك مبدأ لا يوقع بالأفلاطونية في النسبية (المذهب الذي طالما

---

[1] الزراعي: الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص : 58.

[2] تعود تلك الواقعة خاصة إلى محاولات أفلاطون التي تماثل بين المثل والوقائع ، ولذلك فهو يقرُّ بمبدأ وجود واقعي للمثل والأفكار (انظر المرجع نفسه، ص: 58).

[3] أنظر خاصة كتاب "هوسرل" : أفكار1، نفس المعطيات السابقة، الفقرة22. فــ "هوسرل" يُنبه أن موضوع الفكرة (أي ما تكون الفكرة ماهيته) ليس موضوعا طبيعيا، أي موضوعا واقعيا، إنه موضوع كلي وعام.إن له حقيقة فعلية ، لكنها

ادعت تهجينه): فهي تماثل مماثلة غير مشروعة المطلق والثابت (الفكرة) بالنسبي والعرضي (الأشياء الواقعية) فحسب، وإنّما يقود أيضا إلى صعوبات تصور أفلاطوني فاسد لمنزلة الشيء، فإن توليد الشيء من الفكرة أو تمثيله بها هو بعبارة "***هوسرل***" أقنوم أفلاطوني محال"[1].

ويتبلور الخلاف الفينومينولوجي مع الأفلاطونية ثانيًا، حول ما تحدثه تلك الواقعية على وضع الأفكار وعلى دورها. ولئن كان يصعب تقديم توضيح دقيق لتفاصيل نظرية الأفكار وتعقيداتها في تفكير "***هوسرل***" فإنه بإمكانها على الأقل الإشارة إلى بعض الآراء في بعض التحديدات المقدمة في مواضع مختلفة من أعماله والتي تكشف عن الترابط الضروري بين الفكرة وما يمكن القول عنه أنه موضوعها[2].

فالأفكار ليست منفصلة تماما عن الأشياء ما دامت تمثل أفكارها. لذلك فوضعها ليس مستقلا استقلالاً تامًا عن تلك الأشياء، وذلك رغم كونها ليست من وجودها ولا لحظة من وجودها. فالفكرة هي بمثابة معنى الشيء أو ماهيته، ولذلك نفهم لماذا يؤكد "***ميرلوبونتي***" مثلا أن ميزة فينومينولوجيا "***هوسرل***" أو ربما ميزتها مقارنة بالتقاليد الأفلاطونية، تتحدد في كونها "فلسفة تعيد وضع الماهيات في الوجود"[3].

ليست من جنس الحقيقة الطبيعية. فالموضوع هو ما يبقى بعد أن تظهره برد ايدوسي *réduction eidétique* أو بتنويع خيالي *variation imaginaire* من خصائصه الواقعية، ولذلك نفهم لماذا يؤكد هوسرل أن "ظواهر الفينومينولوجيا هي بمعنى ما موضوعات لا مادية (أفكار 1، ص ص 6، 7) إنها لا مادية ولكنها مع ذلك ليست مجرد خيالات، فإن على البحث الفينومينولوجي أن يبين كيف تستحيل تلك الظواهر إلى موضوعات إيدوسية تعطى ضمن= =حدس إيدوسي يناسبها، ولذلك يؤكد هوسرل أن "على النظريات أن تستند إلى الموضوعات، وان من مهام نظريات المعرفة أن تميز منها الأنماط الأساسية ، وأن تصنفها بحسب ماهيتها الخاصة (أفكار 1، ص74– 48).

1 *Husserl (E) : Idées 1,op. cit., p. 73.*

2 ذلك ما نلاحظ خاصة في مستوى الفقرات 59،60،61 من كتاب المنطق (1929) التي تتجه نحو إثبات الوجه القصدي للأفكار، وجه يمنع كل فهم لها خارج صلتها أو تضايفها مع مقصوداتها. يمكن أن نلاحظ في هذا الصدد أن "هوسرل" قد طور في هذا العمل بعض التحديدات التي قدمها في القسم الأول من الجزء الثاني من كتاب البحوث المنطقية (1901). فبينما يظل هذا الأخير على صلة وطيدة ببعض التحديدات الأفلاطونية للفكرة وخاصة ما يتعلق منها بالقول بتعالي الفكرة واستقلالها عن الفكر وعن الأشياء والموضوعات الواقعية ، فإن الكتاب الأول أكد الوجه الذاتي للفكرة، فهي تابعة لفعل ممثلة، أي ناتجة عن فعل بداهة مقوم وتلقائي للذات أو للوعي (أنظر خاصة الفقرة 63 منه) .

3 *Merleau-Ponty (M) : phénoménologie de la perception,op. cit., introduction, p. 1.*

لا يختلف "***هوسرل***" مع "***أفلاطون***" في مبدأ إمكان وجود خاص بالأشكال المثالية، مما قد يضفي عليها استقلالية ما اتجاه زمنية الحقائق الواقعية[1]، ولذلك فهو ينقد مثلا منزع أتباع الواقعية النفسانية أو أصحاب "الأقنوم النفساني" وخاصة "***جون لوك***" الذي يحصر وضع تلك الأشكال ضمن التجريدات الفكرية[2]. وهو لا يختلف معه أيضا على وجود شكل من مشاركة الموضوع لفكرته، "فكل موضوع فردي كما يقول "***هوسرل***" يشارك (بالمعنى الأفلاطوني) الفكرة[3]. لكنه لا يوافقه إقراراته الميتافيزيقية[4] التي سنَّها حول ما اتَّفق عليه معه، وخصوصًا ما اتَّصل منها بالشروح الميتافيزيقية الملحقة بوضع الفكرة وبصلتها بالوجود. فلعلّ ما يمكن أن يوضع فينومينولوجيا، موضع تظنن في الأفلاطونية، هو ذاته ما كان يعتقد أنه بداهة فيها: أسبقية الفكرة وتعاليها عن الموجودات، وهو وضع يفضي إلى إثباتات عديدة لعل أوكدها في الأفلاطونية: إثبات تولد الوجود عن الفكرة، أو تأكيد أن الوجود ماثل في الفكرة ذاتها. فإن ذلك الإثبات عند "***هوسرل***" ليس إلا من قبيل المحال في الفلسفة[5].

ليس الأمر متصلاً هنا بقلب التراتيبية الأفلاطونية، ما دام "***هوسرل***" يتحدث هو أيضا عن وجه لا زمني ولا مشروط للفكرة، بقدر ما يتصل بإثارة مصاعب القول بإمكان الفكرة من دون الشيء (أو من دون شيئها)، فالأفكار تكون دوما أفكارا لأشياء، أي الحقائق واقعية تكون من لوازم تحققها، ومن تمة من شروط وجودها. وليس ذلك لأن الفكرة والشيء من طينة واحدة، وإنما بسبب أن العلاقة بينهما داخلية أو تضايفية، إذ لا يوجد الشيء خارج الفكرة و لا توجد هذه الأخيرة من دونه. ولذلك يُنبه أحد المهتمين بالفينومينولوجيا إلى أن الفكرة كما تظهر في التصور الفينومينولوجي بحكم طابعها القصدي، تتضمن دوما" إحالة على موضوعات فردية، ولو كانت تلك الموضوعات لا

---

[1] أنظر مثلا: *Recherches logiques II,1,op. cit., p. 146-124*، إذ يحدد "هوسرل" تلك الحقائق بطابعها الزمني، مقابل تحديده لتلك الأشكال باللازمنية.

[2] المرجع نفسه، خاصة الفقرات: 7-9، ص: 143-145.

[3] *Husserl (E): Expérience et jugement,op. cit., p. 423.*

[4] لذلك فإن "هوسرل" بربط استلافه الفكرة بحسب مفهوم "الأيدوس" بتطهيرها من مضامينها الميتافيزيقية التي ألحقها "أفلاطون". أنظر المرجع نفسه، ص: 414، 415.

[5] أنظر مثلا: أفكار 1، ص: 72-73-46-47.

توجد وجودا واقعيا. فليس للفكرة سبب وجودها في ذاتها إذا ما كانت معنى لحقائق واقعية. إن سبب وجودها متضمن في تلك الحقائق ذاتها"[1]. إن قدر الأفكار أن تتواجد مع الأشياء من غير أن تشكل وضعا أنطولوجيًّا خاصًا، لأن وضعها لا يعينها إلا بصفتها أدوات إبستمولوجية أو "وسائل منهج"، فهي ليست لذلك سوى "أدوات معرفة"[2] لتوضيح الموجودات ذاتها.

ذلك ما يقتضي تخطّي واقع الشّرح الأفلاطوني للفكرة ضمن ميتافيزيقا المشاركة، وإقرار الدور الميتودولوجي لها.فأن نقر ذلك الدور يعني أن نكشف عن وظيفتها المعرفية، والتي تظهر ضمن ما يعهد لها من أدوار ترنستندنتالية من أفعال مقومة[3]، وتبعا لذلك، فإن النظرية التي تعنى بتفسير وضع الفكرة وأدوارها ليست من جنس نظرية المشاركة، بل من نمط نظرية التقوم الترنسندنتالي. ولئن أكد "***هوسرل***" أنَّ "***أفلاطون***" قد أوحى إلى تلك النظرية من خلال مثال سبقت الإشارة إليه[4]، فإنَّها قد عيّنت المسافة بين ماحققه "أفلاطون" من قصده الأبدي وما أسسه "***هوسرل***" ضمن ذلك القصد .فلعل "***أفلاطون***" قد أغفل بسبب عدم عنايته بتلك النظرية، مجال الفلسفة الأساسي: المجال الترنستندتالي، وتبعًا لذلك فالمثالية الأفلاطونية لم تتحقق فلسفة ترنستندنتالية، أي فلسفة لا تبدأ من الأفكار بصفتها مستقلة عنا ولا تعدّ الأشياء مجرد صور للأفكار، بل تتأسس على معنى أساسي وهو أن مبدأ تضايف الشيء والفكرة يوجد فينا كذوات ترنستندنتاية.

فلمثل هذا السبب يمكن القول مع "***أ.لوي***"[5] أنَّ "***هوسرل***" يتخطى الحد الذي سنَّهُ "***أفلاطون***" لقصده، لا لأنه لم يفصل الأفكار أو الماهيات عن الموجودات فحسب، بل لأنَّه انخرط أيضا في مسار مثالية ترنسندنتالية.

[1] *Louit (A) : pourquoi Husserl n'est pas platonicien, in les Etudes philosophiques, 1954, p-p. 331-332.*

[2] المقال نفسه، ص:332.

[3] هوسرل، المنطق، الفقرة 66، ص: 230-232.

[4] المقصود هنا مثال النفس المجنحة الذي سبقت الإشارة إليه.

[5] أنظر مقاله الذي سبق ذكره، ص: 336.

المبحث الثاني

"هوسرل" والفلسفة الحديثة

- المؤثرات والمواقف -

تأملات في التأملات: ديكارت مدخل إلى الفينومينولوجيا

اعتبرَ "**هوسرل**" "تأملات ديكارتية" تحوُّلاً جذريًّا في الفينومينولوجيا وفي بنية الخطاب الفلسفي الأوروبي –يجب أن نتجه بالفلسفة نحو أفق تصبح فيه علميا كليا مع تجديد آفاقها، وبناءها على أساس ماهوي جديد يختلف كل الاختلاف عن الشكل الديكارتي. اقترح "**هوسرل**" في تأملاته لتوضيح دواعي الطريقة الجديدة ومنطلقاتها كما اتخد من "الأنا الترنسنتدتالي" أساسا لقيام هذا العلم، مثَّلت التأملات الديكارتية استدعاء جذريًّا لأهم المحاولات التأسيسية السابقة، أنه يمكن أن نطلق عليها اسم الديكارتية الجديدة، مع أنها رفضت كل المضمون المعروف عن المذهب الديكارتي توسيعا جذريا"[1].

لمَّا كتبَ "**هوسرل**" "التأملات الديكارتية" كان يبحث عن طريقة لبلورة معالم "الأنا الترنسندنتالي"، وليعرض مجمل التحولات التي عرفها في تأسيسه للفينومينولوجيا والتي ظلت على حالها حتى آخر حياته الفكرية، رغم بعض الإضافات التي ألحقها بها في كتاب لاحق "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المثالية". لا يعني عودة "**هوسرل**" إلى "**ديكارت**" "قبولا قطعيا بتأملاته، وإنما عاد إليها لا ليرفضها، بل ليبين عدم كفايتها"[2]. فبإمكان الإنسان وضع العالم موضع شك، ورفض كل المعارف التي يتلقاها. لا يغير هذا الشك شيئا في الوضع العام للموقف الطبيعي، لأنه لا يوجد علم يقر بوجود العالم الذي هو علمه. أوضح "**هوسرل**" في الكثير من المواقف أنه يتفق مع "**ديكارت**" حول إصلاح الفلسفة، "فبإمكاننا أن نشبه الفينومينولوجيا بالمذهب الديكارتي ومما لا ريب فيه أننا في هذه الناحية نستطيع مباشرتها بصورة ملائمة(...) إنها تأمل منطقي يرمي إلى تخطي شكوك المنطق ذاتها نحو لغة تستبعد الشك بها"[3]، دون أن نسقط في التقليد، لأنَّ "كل من يريد حقًا أن يصبح فيلسوفًا يجب عليه أن ينطوي على ذاته مرة في حياته، وأن يحاول داخل ذاته تقويض جميع العلوم، المسلم بها حتى الآن، حتى بعد بناءها من جديد"[4].

---

[1] *Husserl(E) : Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie, tr, E. Lévinas et G.peiffer, Vrin, Paris, 1996, p. 101.*
[2] *Lyotard (J.F) : la phénoménologie, P.U.F, Paris, 1956, p. 14.*
[3] *Ibid., p. 8.*
[4] *Husserl (E) : Méditations cartésiennes,op. cit., p. 101.*

عَادَ "***هوسرل***" إلى "الذات الديكارتية" وإلى تأملاته التي مثَّلت نموذجًا في التفلسف الخالص. فالذات يقينية لا تقبل الشك وهي مُنطلق التأسيس وبناء المعارف الصحيحة.

حَقَّقت هذه التأملات الذاتية رهانات مشهودة فإنها تحتاج إلى إستعادة نقدية وبخاصة لما تطرح مسألة إختلاف الفلسفة عن العلم. فبأي صياغة منهجية يتأسس الخطاب الفلسفي خارج حدود العلم؟ إذا كانت الفلسفة ذاتها تبحث عن إمكانية التَّحرر من ميتافيزيقيا العلوم؟ وقفت الديكارتية سندًا لتجديد الفلسفة وإحيائها، فهي بنقائصها تُمثلُ أرضية خصبة لبناء أسس فينومينولوجية ترنسندنتالية منطلقها الأنا الخالص، مع التشديد على ضرورة الانتباه إلى تحوُّلات مقاصد الفلسفة الديكارتية. فالذات الترنسندنتالية لا تعني الاعتماد الكلي على الذات، هناك ارتباط بين الذات والموضوع على خلاف ما نلاحظه عند "***ديكارت***"، "إنني الآن كما كنت على الدوام أعتقد أن كل شكل من تيار الواقعية الفلسفية إنما يكون محالا تماما مثلما تكون كل مثالية"[1]. على الفينومينولوجيا أنْ تقاوم الثنائية وأن تنكر الفصل بين الذاتي والموضوعي، وإبطال هيمنة كل طرف على الآخر. صممَّ ذلك "***هوسرل***" لمَّا غرس الموضوعية في قلب الذاتية، "هناك توازن بين الذات والموضوع في الفينومينولوجيا، وإن كان العالم الواقعي من حيث وجوده، أي من حيث ماهيته منسوبا إلى ذات ترنسندنتالية. تنسب أعمال "***هوسرل***" الأخيرة العالم إلى الذات"[2]. هناك إمكانية واحدة فقط لوجود مطلق عياني هو وجود الذاتية الترنسندنتالية المكتملة بشكل عياني، إنها الجوهر الأصيل الوحيد، فالذات تكون على ما هي عليه من خلال معناها الأساسي الخاص بها. وهكذا تؤسس نفسها بذاتها كوجود آخر يكون منسوبا للذات فحسب، ويكون محصورًا داخل قصدية ذاتية.

اتَّجه "***هوسرل***" إلى إنجاز ما سكت عنه "***ديكارت***" للوصول بالفينومينولوجيا إلى رتبة العلم الكلي. فبالبداهة العلمية تحتاج إلى بداهة بديهية بذاتها، من الممكن "أن تكتفي الحياة اليومية بالبديهيات والحقائق، لأن لها غايات متغيرة، أما العلم اليقيني فهو يريد

[1] *Ibid., p. 110.*
[2] *Ibid., p. 124.*

الحقائق الصحيحة، بالنسبة إلى الجميع في هذه المرة وفي كل مرة[1]. لا يمكن أن أطلق على أي حكم ولا حتى أن أسلم بصحته، إذا لم أكن قد استقيته من البداهة ومن التجارب "التي تكون فيها الأشياء والوقائع المطلوبة حاضرة هي أيضا بذاتها(...) إنَّه يجب علي أن أتبيَّنَ بأية درجة تكون الأشياء المعطاة هي ذاتها في الواقع"[2].

البداهة البديهية هي الأساس بالنسبة لقيام العلوم وبعثها بصورة دقيقة، وذلك ما للبداهة من يقين مطلق وضرورية أساسية، فإذا كانت غير مطابقة فيجب أن يكون لها على الأقل مضمون ضروري يمكن معرفته، مضمون أكيد نظرًا إلى الضرورة التي "تتصف بها هذه المرة وإلى الأبد أي على نحو مطلق لا ينكر"[3].

تَعتقدُ العلوم أن العالم يعد بداهة أولية يقينية، لا تحتاج إلى برهان. سوف لن يكون العالم بداهة بديهية بذاتها إذا ما واصل "***هوسرل***" تعميق السعي الديكالرتي، "أنه لا يمكن أن تدعي هذه البداهة لأنها البداهة الأولى المطلقة"[4]. تحتاج بداهة العالم إلى نقد قبلي، وهذا ما لم تتعرض له العلوم التي تبحث في موضوع العالم. إنَّنا نحتاج إلى الأخذ ببداهة أعمق كلية من بداهة العالم. إن بداهة "الأنا أفكر" هي الأهم بالنسبة لــ "***هوسرل***" لتأسيس الفينومينولوجيا، العودة إلى "الأنا أفكر" هي المجال الأخير واليقينيي بالضرورة "ينبغي أن تتأسس عليه كل فلسفة جذرية"[5]. يُمثل "الأنا أفكر" بداهة بديهية بذاتها بوصفها ذاتية ترنسندنتالية. وللوقوف عند هذه الحقيقة، علينا الانقطاع عن كل يقين حسي وإعتقاد تجريبي، وبوصفي "فيلسوفا فإنني لا أقوم بفعل الإعتقاد الوجودي بالتجربة الطبيعية، إذ لا أسلم بهذا الإعتقاد أبدا بوصفه صحيحا مع أنه في الوقت نفسه دائما هنا"[6]. إن هذا "التعليق" لا يعني إخفاء العالم الواقعي وإنما تفعيله من جديد وتحويله إلى ظاهرة ماهوية تخضع للتطور.

---

1 *Ibid., p. 113.*
2 *Ibid., p. 115.*
3 *Ibid., p. 119.*
4 *Ibid., p. 120.*
5 *Ibid., p. 122.*
6 *Ibid., p. 123.*

اكتشفَ "***هوسرل***" "الأنا الترنسندنتالي" في ضوء ممارسة التعليق الفينومينولوجي الذي أصبح بداهة ضرورية لكل علم يسعى إلى اليقين الكلي، لم ينجح "***ديكارت***" في تحقيق هذا المسعى لما "اعتقد في الرياضيات منهجا استنباطيًا"[1]. يحتاج الحكم الرياضي كمُسلَّمة للمعرفة البديهية إلى المعاودة، لأنه يظهر عدم كفاية الشك كطريقة للمعرفة البديهية. ساهم الإعتقاد الخاطىء في "الأنا أفكر" كبديهية لا تخضع للشك إطلاقا، في تعطيل حركة التأسيس، "لن يحدث لنا شيء إذا بقينا أوفياء لجذرية عودة الذات إلى الذات نفسها، ومن ثمة لمبدأ الحدس والبداهة الخالصة، وإذا كنا لا نعطي أي قيمة إلاَّ لِمَا هو معطى لنا في الواقع، وبطريقة مباشرة في حقل أنا أفكر الذي انفتح أمامنا بواسطة التعليق، وإذا تجنبنا أن نؤكد على أي شيء لا نرى نحن ففي هذا المقام الترنسندنتالي يصبح العلم والمعرفة اليقينية أمرًا مُمكنًا. ينفذ "***هوسرل***" إلى الخطأ الإستبمولوجي الديكارتي، الخطأ الذي طابق بين الأنا السيكولوجي والأنا الترنسندنتالي. يعد الأنا السيكولوجي جزءًا من العلم الطبيعي من حيث أنه ليس مقياسا للعلوم الحقيقة. يُمثل الأنا الترنسندنتالي الأنا الوحيد بداهة بديهية بذاتها التي تتمتع بالضرورة والكلية[2].

يفصل "***هوسرل***" بين الأنا الترنسندنتالي والعالم من جهة الإختلاف النوعي. إلاَّ أن معنى العالم يحتاج بالضرورة إلى هذه الأنا "أن الأنا الذي يحمل العالم الكلي في ذاته كوحدة من المعاني، وبالتالي كمقدمة ضرورية يسمى الأنا الترنسندنتالي بالمعنى الفينومينولوجي للكلمة، وتسمى مسائل فلسفية ناجمة عن هذه الإضافة بالمسائل الترنسندنتالية"[3].

يتحوَّل الأنا الترنسندنتالي وما يتضمنه من وصف ماهوي إلى أساس يقيني لكل معرفة ترنسندنتالية، "إذ يقوم لنا علم لا نظير له، موضوعه، الذاتية الترنسندنتالية من

---

[1] يضع "هوسرل" الكوجيتو الديكارتي موضع مساءلة تقف عند رهاناته. فالحكم الرياضي الذي يرفعه "ديكارت" إلى مسلمة وللمعرفة البديهية يحتاج إلى معاودة، لأنه يظهر عدم كفاية الشك طريقة للمعرفة البديهية. يجب أن أقابل الشك بوضع لا أتخذ فيه موقفا بالنسبة إلى العالم كموجود (*Lyotard (J), la Phénoménologie,op. cit., p. 20*).

[2] علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر الفن والحقيقة أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2008، ص: 21.

[3] *Husserl(E) : Méditations cartésiennes,op. cit., p. 138.*

حيث هي معطاة في تجربة ترنسندنتالية فعلية وممكنة"[1]، يتعارض هذا العلم الجديد تعارضا مؤكدا مع العلوم الوضعية التي تدرس الذاتية كموضوع جزئي يرتبط بالعالم العرضي المتغير على الدوام، إنها هو العلم الذاتي على الإطلاق ويستقل تماما عن العالم وموضوعه الوحيد "الأنا الترنسندنتالي"[2].

يتوسَّع مضمون الأنا الترنسندنتالي بإضافة مفهوم "القصدية"، كل حالات الوعي تتضمن الوعي بموضوع مهما كان هذا الترنسندنتالي يجب توسيع مضمون "الأنا أفكر الترنسندنتالي"، وإضافة عنصر جديد إليه. " فكل حالة وعي إنما تقصد شيئا ما هو يحمل ذاته هو–بوصفه مقصود– الموضوع المقابل، وكل الأنا أفكر يفعل ذلك بطريقته الخاصة"[3]. اكتشف "*هوسرل*" بهذا العنصر الجديد الإدراك التلقائي للوعي والبنية التكوينية بين الأنا ترنسندنتالي والعالم الخارجي وإن كانت طبيعة الأول ماهوية وطبيعة الثاني مادية. إنَّ العالم ليس سوى موجود في الوعي كموضوع مدرك تختص ماهية الأنا بأن تحيا في أنساق توافق القصديات التي تسري في الأنا أحيانًا، والتي هي في أحيان أخرى إمكانية ثابتة يمكن أن تتحقق دائمًا، "كل موضوع لفعله أو لحكمه التقويمي يكون الأنا قد تخيله أو من الممكن أن يتخيله وهو دليل يشير إلى مثل هذا النسق من القصديات، لا يكون غير الموضوع المتضايف المشار إليه"[4]. إذا نظرنا إلى الفينومينولوجيا تلازما مع منهجها الماهوي، نكتشف البنية الماهوية للأنا الترنسندنتالي وغياب الأنا السيكولوجي، ولما كانت كل ذاتية لها قيمة القانون الذي لا يمكن الخروج عليه، فإن الفينومينولوجيا تدرس القوانين الماهوية الكلية التي يتعين بها مقدما المعنى الممكن، وما يقابله من معنى مضاد لكل تقرير تجريبي يحيل على الترنسندنتالي"[5].

يُحيلُ "الأنا الترنسندنتالي" العالم الخارجي في صورة ماهوية تتصف بالكلية واليقين المطلق، استنادًا إلى هذه الماهيات الكلية يمكن تأسيس العلم الكلي وإقامة أسس

---

[1] *Ibid., p. 165.*
[2] *Ibid., p. 140.*
[3] *Ibid., p. 181.*
[4] علي الحبيب الفريوي، مرجع سابق، ص: 22.
[5] *Husserl(E) : Méditations cartésiennes,op. cit., p. 190.*

الفينومينولوجيا. "الكلي الذي يخص الأنا الترنسندنتالي بوصفه كذلك، هو صورته الذاتية التي تتكون بوصفها موجودة في الواقع حقا"[1]. إنَّ انتماء الوقائع الحسية إلى أصل ما هوي أصبح أمرًا مشروعًا . اتَّجهت العلوم الوصفية إلى الإتصال مجددا بمبادئها القبلية.

يُعدُّ الحلّ الترنسندنتالي أكثر خصوبة من الحل الديكارتي لأنه لا يمايز بين البناء الداخلي للوعي وبين ما هو قائم في العالم الخارجي. اعتمد "***ديكارت***" على مبدأ الحل الإلهي، وعاد إلى اعتماد برهان من خارج الذات لإثبات وجود العالم الموضوعي. كان بالإمكان أن ينبع الحل الديكارتي من الذات، لو أنه استطاع تجاوز مجال الوعي الترنسندنتالي للأنا الخالص. لم تعد الحقيقة العلمية مبنية على الإله كما هو الحال عند "***ديكارت***"، ولا على شروط القبلية للإمكان كما هو الحال عند "***كانط***"، "بل على المعيش المباشر لبديهية يجد فيها الإنسان والعالم نفسهما متفقين أصلا"[2].

تعدُّ "التأملات" بمثابة تجذير لمقصد ديكارت الفلسفي، و"***هوسرل***" يذكر قراءه بأن فلسفة "***كانط***" لم تكتشف المعنى الفينومينولوجي المكتمل للترنسندنتالي لأنها لم تجذر تأملات "***ديكارت***" بقدر يفضي إلى إكتشاف أساس الفلسفة أي الأنا أفكر. ولذلك قد تكون تأملات "***هوسرل***" من بعض الوجوه تعديلا لمسار "تأملات هوسرل الكانطية"، لأنَّ العودة تتمُّ هنا إلى "***ديكارت***" دون "***كانط***"، ولأن الرد الفينومينولوجي حمل وعودًا فلسفية بتخليص المنهج الفلسفي من الحدود التي رسمتها له ظواهرية "***كانط***" وترنسندنتاليته وأعاد ترتيبه ضمن مسعى الشك الديكارتي، أي ضمن منظور الإصطلاح الديكارتي للفلسفة.

وفعلاً، فإن "***هوسرل***" يتأول محاولات "ديكارت" الفكرية في معنى إصلاح حقيقي وضروري لفكرة الفلسفة . فهو يصلحها لتكون علمًا وأساسًا للعلوم الأخرى كلها. إنه قد حافظ بذلك على قصد أصلي بعث منذ "***أفلاطون***"، ووجه التفلسف نحو مشكل تام للفلسفة الترنسندنتالية بما هي فينومينولوجيا.

---

[1] *Ibid., p. 192.*
[2] *Lyotard (J.F) : la phénoménologie,op. cit., 38.*

يتبيَّنُ لنا ممَّا سبق، أنَّ العلاقة بين الديكارتية والفينومينولوجيا بقدر ما هي علاقة إشكالية نقدية هي علاقة وطيدة، ف" ديكارت" هو بالنسبة لـــ "***هوسرل***" الفيلسوف الذي قام بأهم إكتشاف في تاريخ الفلسفة أي إكتشاف قارة الكوجيتو، كما أنه يسمي الفينومينولوجيا في متنه "التأملات" بكونها "ديكارتية جديدة". غير أن هذا، لا يعني أن الفلسفة الهوسرلية مجرد طبعة جديدة للفلسفة الديكارتية، بل ثمَّة اختلاف منهجي وفلسفي ملحوظ بين المشروع الفلسفي الهوسرلي والمشروع الديكارتي فإذا كان "***ديكارت***" ينطلق من الشك، وإذا كان هذا الشك الديكارتي يطال وجود العالم فإن "***هوسرل***" ينطلق من "الإبوكيه" أي من التعليق، أي وضع العالم بين قوسين للإمساك بالشعور، ليتمكن بعد ذلك من نزع الأقواس عن العالم ودراسته كموضوع شعور. وإذا كان الحدس الديكارتي هو أساس حدس الكوجيتو، فإن الحدس الهوسرلي هو فضلا عن ذلك إنصات إلى الأشياء ذاتها بالعودة إليها. كما أن مدلول الأشياء لا يعني، عند "***هوسرل***"، الموضوعات الحسية بمدلولها الوضعي، بل الشيء عند "***هوسرل***" هو الظاهرة ومحتواها العقلي، أي الظاهرة والماهية[1]. إلاَّ أنَّ هذا العود إلى الأشياء ذاتها ليس خروجًا من الكوجيتو أو ارتحالاً عن أرضه، بل ليس ثمَّة –حسب ***هوسرل***– فاصل بين "الكوجيتو" و"الكوجيتاتوم" بين "النويز" و"النويم". وهذا التعالق والتلازم يرتقي بالفينومينولوجيا إلى مستوى الثورة على نظرية المعرفة التقليدية بنياتها الموروثة التي عادة مَا تفصل بين الذات والموضوع، وهي ثورة تسعى على المستوى الإبستمولوجي إلى تجاوز الإستحالات التي تسقط فيها نظرية المعرفة التقليدية بفواصلها تلك. إلاَّ أنَّ هذا الارتباط بالكوجيتو وعدم الارتحال عنه له في الفكر الفينومينولوجي مدلول نقدي من جهة علاقة الفينومينولوجيا بالديكارتية[2]. فالموقف النقدي من "***ديكارت***" يمس بالضبط النوى المفهومية المركزية في الديكارتية أي الكوجيتو: فـــ "***هوسرل***" يرى أن "***ديكارت***" لم يقدر قيمة هذا الاكتشاف، ولم يسكن قارة الكوجيتو، وذلك بسبب تشغيله للمنهج الرياضي فاستحال الكوجيتو عنده إلى مقدمة استنباطية ليس غير،

---

[1] *Husserl, Méditations cartésiennes,op. cit., p. 195.*
[2] *Ibid., p. 197.*

بينما كان عليه –حسب "***هوسرل***"– أن يسكن الكوجيتو ويقيم بداخله، ويستكشفه. وهذا هو المشروع الفلسفي في متنه "تأملات ديكارتية"، إنه إذا أردنا إختصاره في أوجز تعبير يمكن أن نقول: إنه استكشاف الكوجيتو[1].

كانط واللحظة الفينومينولوجية:

ظهر "***كانط***" بوصفه فيلسوفاً نقديًّا في الفترة التي استفحلت فيها مُغالاة التيارين الرئيسيين في الفلسفة الغربية : **التجريبي** الذي استثمر كشوفات العلم، ومضى في القول إنَّ التجربة الحسية أساس كل معرفة مفيدة وقد نظم إطاره الفلسفي "***لوك***" و"***هيوم***". **والعقلي** الذي يضع العقل مصدرًا لكل معرفة باعتباره ملكة حائزة على شروط المعرفة، وهو الذي نظم أطره "***ديكارت***" ومضى فيه "***سبينوزا***" و"***ليبنتز***" إلى أقصى أبعاده الميتافيزيقية وله جذر عميق في تاريخ الفكر الفلسفي يعود إلى "***أفلاطون***". ويتَّضح وجه المغالاة في أن كلا من التجريبيين والعقليين قد ظنَّ أنه احتكر الحقيقة وأن الآخر ضلَّها. وبذلك، انقسم التفكير الفلسفي على نفسه، الأمر الذي كان يهدد الهدف من كل تفكير فلسفي. وينبغي أن نفهمَ أن ذلك الانقسام عائد في بعض أسبابه إلى طموح العلم المشروع بأن يحقق أقصى النتائج الواقعية الممكنة اعتمادا على الحواس والتجارب وفي منأى عن حضور مُوجَّهات الفكر القديم من جهة، وإحساس العقلانيين المتأصل تاريخيا أن ذلك قد يفضي إلى العبث والفوضى فلا يمكن لمعرفة أن تكون مفيدة إلاَّ اهتداءً بنور العقل وشروطه، والامتثال لمقولاته وفروضه من جهة أخرى[2]. والواقع أن سوء الفهم والتقدير، والإندفاع في التطلع والإذعان لمسلمات موروثة، والنظرة المشوبة بحكم قيمة للمعرفة، وحاجات المعرفة ذاتها، وتباين نماذج التفكير، والإعتداد بنتائج التفكير العقلي أو التجريبي، وغنى المعطيات المحسوسة أو المعقولة، والتراكم المعرفي، ورفض نموذج أخلاقي مُعيّن أو الامتثال له... كل هذه أسباب تفاعلت فيما بينها طوال القرنين 17و18

---

[1] يمكن العودة إلى ترجمة بعض النصوص من "تأملات ديكارتية" إلى الطيب بوعزة، مقال: تأملات ديكارتية، مجلة مدارات فلسفية، العدد4، 2001، ص: 75.

[2] عبد الله ابراهيم، مقال: كانط: نقل العقل –استراتيجيات لمصالحة التيارات (هيغل ناقداً كانط)، كتابات معاصرة –فنون وعلوم–، العدد: 36، المجلد: 9، فبراير /مارس، 1999، ص: 87.

لتدفع بالإنقسام إلى صورته الخطيرة التي كانت –ولا تزال– تعد إحدى أعظم إشكاليات الفكر الفلسفي. وفي خضم كل هذا، ظهر "*كانط*" ناقدًا من جهة وساعيًا لتركيب عقلانية جديدة تمتص غلواء التيارين المذكورين، وتقدم فلسفة عقلانية نقدية ترث إنجازات الفكر الفلسفي[1].

وتُعدُّ الفينومينولوجيا مشروعًا نقديًّا للعقل، فهي تبدو لدى "*هوسرل*" مواصلة للمبادىء الأساسية للفلسفة النقدية، وذلك بإعادة تأصيلها مسار المنعطف الترنسندنتالي[2] وسعيها إلى حلّ المسائل الترنسندنتالية للفلسفة، ثمّ باستعادتها المُعلنة أحياناً أخرى، نظريات أساسية كان "*كانط*" قد أسس عليها إشكالية الفلسفة. و"كانط" يبدو من الناحية الفينومينولوجية من المؤسسين الأوائل لأصول الفلسفة، بل هو أول من تنبه إلى الترابط العضوي بين شروط التفكير في المسائل الكلية للفلسفة أي المسائل الترنسندنتالية وشروط نقد المعرفة[3].

كيف يتحدد معنى التأصيل الفينومينولوجي للنظريات الأساسية للفلسفة الترندستندنتالية، ثم كيف يظهر الدور الكانطي في صياغة المشكل الأساسي الذي وجه الفلسفة الفينومينولوجية؟

ولكن، أليس لـــ "*هوسرل*" –الأفلاطوني المنشأ– مآخذ على ما يسميه بعض الشراح "أحكام كانط المضادة للأفلاطونية"[4]، وهي مآخذ دعمتها خاصة التأثيرات التي سلطت عليه من قبل مفكرين مضادين لمقاصد المثالية الألمانية عامة، لعل أهمهم "*برنتانو*"[1].

---

1 المرجع نفسه، ص: 88.

2 يمكن أن تستخدم تلك العبارة للإشارة إلى لحظة معينة من لحظات البحث الفينومينولوجي : لحظة ما "بعد الإيبوكيه" مثلا حيث يظهر الأنا الترنسندنتالي (أنظر: هوسرل: أفكار 1، الفقرة 33، الترجمة الفرنسية، ص. 371).

3 ينظر محسن الزراعي ، مقال: كانط والمسألة الترنسندنتالية في الفينومينولوجيا، من كتاب (كانط وأنطولوجيا العصر)، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية ، ط1، 2010، دار الفرابي ، بيروت، ص: 340.

4 المقصود هنا: أ– النقد الذي يوجهه "هوسرل" ضمنيا إلى بعض أحكام "كانط" الناتجة عن إغفاله فكرة القبلي الإيدوسي وأهميتها في بلورة حقيقة موضوع المثالية. وقد قاده ذلك إلى الإنخراط في الفضاء الأمبيري للأفلاطونية في القرن 18. (أنظر خاصة: المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي، الترجمة الفرنسية، الفقرة 100، ص: 345)

ب– نقد "كانط" لعدم اعتباره بحقيقة "ديكارت" التي هي أساس الفلسفة اليقيني، والمتمثلة في العودة بالتفكير إلى الأنا أفكر. (أنظر نفس المرجع، ص: 342)

لا شك أن تعايش الأفلاطونية والكانطية في تفكير "هوسرل" يطرح على القارئ صعوبات عديدة، يعود بعضها أساسًا إلى موقف "***هوسرل***" الشاب المضاد أصلا للكانطية إن أهمية "كانط" الفلسفية لدى "هوسرل" لم تحصل في تقدير البعض، إلاَّ بعدَ تحرُّر مؤسس الفينومينولوجيا من الأحكام المضادة للمثالية الكانطية "التي ألهمه إياها أستاذه "***برانتو***" وتخليه عن "أفلاطونية ستاتيكية"[2] ظلت غير مستجيبة لمطلب تحقيق الفلسفة العلمية في شكلها الترنسندنتالي. لقد أشار "***رودولف بوم***" إلى تحوُّل في فكر "***هوسرل***" منذ 1910 في اتجاه مصالحة بينه وبين المثالية الالمانية ، وخاصة مثالية "كانط" و"***فيخته***" رغم أن تلك المصالحة لم تمنع استمرار معارضة "***هوسرل***" لمَا اقترحته، ومنطقية "***هيغل***"[3] مثلاً، لكونها تعد حالة من الإنحراف عن نموذج الفلسفة الترنسندنتالية، وهو ما يمكن أن يُبرِّره رأي الكاتب عندما يؤكد أن ميزة ذلك التحول تتحدد بمحاولات "***هوسرل***" تشخيص الفينومينولوجيا ضمن معنى مثالية ترانسندنتالية وتكوينية، ذات صلة بمفاهيم مثالية "كانط" وأتباعه المحدثين"[4].

والواقع أن التوجه الترنسندنتالي لدى "***هوسرل***" قد ظهر في بداية مسيرته الفلسفية من خلال ارتباطه بـــ "كانط" ثم بـــ "***فيخته***" وببعض الكانطيِّين الجُدد من مدرسة "ماربورغ" ومدرسة "باد" من أمثال: "***ناتورب وريكرت***" وهو توجه سيُدعم بصورة خاصة في المراحل الأخيرة من حياة "***هوسرل***"، إذ يظهر لديه جهد مركز لتقديم فهم فينومينولوجي لـــ "***كانط***" استنادًا، إلى وضع فكري محدد، وذلك من خلال صلته باعلام ذكرهم في مواضع عديدة من أعماله وخاصة في نص محاضرات "فينا وبراغ" التي تعرف اليوم بعنوان: "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية"، إذ يصرِّح أن من بين فلاسفة الأزمة الحديثة ممن اكتسبوا "خطوة وقيمة خاصتين بوصفهم أعلامًا على

---

[1] يعدُّ "برانتانو" مفكرا مضادا للكانطية، فهو ينطلق من إرث أرسطي ليخضع نظريات "كانط" كلها لنقد هدام، إنه يعدها أحكاما مسبقة ، فالكانطية عنده ليست إلا تعبيرا عن انحطاط في الفلسفة. وبسبب وساطة "برانتانو" ظلت علاقة "هوسرل" الشاب سلبية ب "كانط " (أنظر المرجع نفسه ، ص: 344)

[2] *Rodolf Boehm : « Husserl et l'idéalisme classique «in revue philosophique de Louvain, Vol.57, n 53, 1959, pp. 354 -355.*

[3] *Ibid., pp. 335-355.*

[4] *Ibid., p. 357.*

تلك الفلسفة: "**ديكارت**" الذي أحدث منعطفًا مقارنة بالفلسفات السابقة، و "**هيوم**"(...) ثم "**كانط**" بعد أن أيقظه "**هيوم**"، فهو قد نظم من جهته مسار ذلك التقدم الذي تمثله الفلسفات الترنسندنتالية الألمانية[1]. وعبارة "**هوسرل**" التي تثبت الفينومينولوجيا "مُلهمًا سريًا للفلسفة الحديثة كلها"[2]. تفهم هنا ضمن هذا السياق : فالإلهام هنا يتعلق في جزء كبير منه بحدوس "كانط" الكبرى التي ستظل مجهولة إن لم "ندرك إدراكا تاما خصائص حقل الفينومينولوجيا المميزة"[3].

ولكن ما معنى أن ندرك "**كانط**" ضمن مبحث فينومينولوجي؟ إنه يعني فهم "**كانط**" بوصفه أهم "الفلاسفة الترنسندنتاليين" اللذين فكروا في قضايا ومفاهيم ومناهج حدسية حضَّرت بمعنى ما أرضية الفينومينولوجيا و"مثاليتها الترنسندنتالية". فالأمر يتعلق هنا بشكل من التأمل الاستردادي لا تاريخ الشأن الفينومينولوجي، يجعل من "**كانط**" لحظة فينومينولوجية، أي لحظة متضمنة لعناصر فينومينولوجية. إنَّنا معنيون بطرح أسئلة هامة هنا: كيف يمكن التعرف من داخل عناصر الفلسفة الكانطية أي من داخل "ثورة كانط الكوبرنيكية" على المعنى الترنسندنتالي للفينومينولوجيا؟ ثم كيف يمكن فهم موقع "**كانط**" الفينومينولوجي تخصيصًا على ضوء الأدوار التي أعطاها "**هوسرل**" مثلاً لـــ "**أفلاطون**" و"**هيوم**" و"**ديكارت**"؟

الأهمية الفينومينولوجية لثورة "كانط" الكوبرنيكية:

لا شك أنَّ "**كانط**" يتحدد لدى فينومينولوجيا "**هوسرل**" من زوايا عديدة[4]، ولكن البُعد الترنسندنتالي أو ما يسميه البعض "الثورة الترنسندنتالية"[1] قد يكون الأهم للتعرف إلى وجه "كانط" الفينومينولوجي، والتعرف من ثمة إلى فكرة فينومينولوجيا منحدرة من "**كانط**".

---

[1] *Husserl (E) : la crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,op. cit., p. 203.*
[2] *Husserl (E) : Idées1,op. cit., p. 203.*
[3] *Ibid., p. 204.*
[4] يقول (محمد محسن الزراعي): "تتوالى سجالات تأويل مشكل العلاقة بين "هوسرل" و"كانط" ويمكن حصرها في أربعة مداخل رئيسية:
أ. علاقة تضاد بالنظر إلى ديكارتية هوسرل. ب. علاقة تكرار، إذ يكرر "هوسرل" كانط .إنه كانطي محدث ويجهل أنه كذلك. ج. علاقة تأويلية، إذ يظهر "هوسرل" قارئا ثاقب النظر لمقصد كانط الحقيقي، فهو كانطي أكثر من كانط نفسه.

نص "***هوسرل***" حول "كانط وفكرة الفلسفة الترنسندنتالية"[2]، وهو محاضرة ألقاها "***هوسرل***" في جامعة فريبورغ في 01 ماي 1924، بمناسبة المئوية الثانية لميلاد "***كانط***"، يعد من أهم النصوص الصريحة في بيان منزلة "***كانط***"، نظرًا إلى مرحلته التي تميزت بوضوح مقصد "***هوسرل***" المثالي ونضج فكره واستقلاله عن حوافز لا كانطية حملها مذ كان تلميذا لــ "***برانتانو***"، وإلى ظهور توجُّه هوسرلي مثالي-ترنسندنتالي حثَّهُ على التَّواصل مع بعض أقطاب المثالية الألمانية ("***ريكرت***" و"***فيخته***") لمواجهة أزمة قيم الوعي ووضاعتها بعد الحرب. فذلك نص يكشف عن تواصل بينَ "***هوسرل***" و"***كانط***"، ويستبعد مزاعم بعض القراءات التي تذهب إلى أن اهتمام "***هوسرل***" بــ "***كانط***" دحضي أكثر من كونه تأويلا أو تجذيرًا لفلسفته[3]. ففي ذلك تظهر عظمة "كانط" بصفته "البادىء الأكبر لظهور الفلسفة الترنسندنتالية العلمية[4]. فرغم أن هذا النص قد يبدو للقارىء المتمكن من الفلسفة الكانطية عامًا، فإن التقدم في قراءته يكشف لنا أن الفينومينولوجيا الهوسرلية لا تقصد إعادة بعث الكانطية ولا تريد أن تواصل قراءة لــ "***كانط***" كتلك التي يقترحها ممثلو الكانطية المحدثة. أن نفهم "***كانط***" فينومينولوجيا يعني أن ندرك معنى قصده الفلسفي التام، فذلك يعني أن نفهم معنى تفكيره الترنسندنتالي ضمن راديكالية فينومينولوجية، وأن نعتبره بادئًا للفكر الترandستندنتالي لا مُتمِّمًا له[5]. فالفينومينولوجي مطالب بأن يتعرف من داخل فلسفة "***كانط***" إلى فكرة الفلسفة التراندسندنتالية إبان بدايتها، وأن يجذر تلك الفكرة ليتعرف إلى معنى الفلسفة الدائم، معنى وجه كل تطور لاحق لمثال الفلسفة العلمية في الأزمنة الحديثة[6]. ولكن عظمة "كانط" تظل متحررة عند "***هوسرل***" بنقديته، أي بنزعته الراديكالية

د. علاقة يطغى عليها الإتفاق حينا والاختلاف أحيانا". ينظر مقاله "كانط والمسألة الترنسندنتالية في الفينومينولوجيا". مرجع سابق ، ص: 345.

[1] *Bruno paradis : « schémas du temps et philosophie transcendantale « in revue philosophique n 47.1995. p. 11.*

[2] *Husserl (E) : « kant et l'idée de la philosophie transcendantale » in philosophie première, T.I, trad. Franc. pp. 285-367.*

[3] *Philonenko (H) : l'œuvre de kant, T1, 3ème éd. Paris, J. Vrin, 1983, p. 11.*

[4] *Husserl(E) : « kant et l'idée de la philosophie transcendantale,op. cit., p. 294.*

[5] *Husserl(E) : la philosophie première, tome1,op. cit., p. 366.*

[6] *Ibid., p. 363.*

لإخضاع محاصيل العقل كلها لنقد أساسي تأوله "***هوسرل***" بشكل إيجابي فرأى فيه نقدا جذريًّا للمعرفة، كيف ذلك؟

أ. منذ دروس "فكرة الفينومينولوجيا" 1907 بدأ "***هوسرل***" يربط إشكالية الفينومينولوجيا بإشكالية "***كانط***". فالفينومينولوجيا قد أضحت مشروع نظرية نقدية للعقل، إنها تسلك مسار طرح شروط إمكان المعرفة ، ولذلك فهي تميز فهمها لها عن الفهم الطبيعي، لأنها تجرب التفكير ثانية ضمن أفقها الترنسندنتالي[1]. إن ضرورة النقد القصوى قد أبانها "***كانط***" منذ بداية كتابه "نقد العقل المحض" (1781)، عندما كشف أن النقد "مبحث في المنهج"[2]، فبدونه تظل الفلسفة الترنسندنتالية مجرد إمكان فهو إذن، ليس مجرد مرحلة من مراحلها بل عرض يتم مهمة مخططها المعماري[3]، أي يستكشف أفق فكرتها التام بصفتها علما[4]. فالنقد فالنقد منهج أساسي للفلسفة. ويكشف لنا "***كانط***" عن أن تحقيق منهج النقد لا يفضي إلى إظهار حدود العقل فحسب، بل يضعنا قبالة إمكان فلسفي ترنسندنتالي كلي نكون بموجبه قادرين على الإجابة من داخل العقل عن المسائل الأساسية كلها، "فالفلسفة التراندسندنتالية تمتاز عن سائر المعارف النظرية، بأن لا سؤال يخص موضوعا معطى للعقل المحض إلاّ ويجد حلّه في العقل البشري نفسه[5].

ب. يُوجِّه حدوس "***كانط***" إذاً، قصد علمي، إنّه لا يحاول التفكير في نموذج فلسفة تكون بمثابة رؤية للعالم، بل يقدم لنا نموذج فلسفة علمية صارمة، ويقترح نقدا جذريا لمثال العلم الريبي والدوغمائي. إنه قصد يظهر وجهه الأساسي من خلال رغبة "***كانط***" في معاودة

---

[1] يقدم "هوسرل" الفينومينولوجيا في تلك الدروس على أنها منهج نقدي يراد به الكشف عن "إمكان الميتافيزيقية " (أنظر ملخص تلك الدروس الملحقة بنص فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فرنسية مذكورة سابقا، ص: 104) . وهويبين أن السؤال الأساسي الذي يشغله هو سؤال نقدي : " كيف يمكن للمعرفة أن تتحقق من توافقها مع الأشياء الموجودة في ذاتها وتدركها؟ "المرجع نفسه، ص: 103)

[2] *Kant (E) : Critique de la raison pure, trad. Par Traymizagui et Baker, P.U.F, 1993, Paris, p. 21.*

[3] *Ibid., p. 47.*

[4] *Ibid., p. 48.*

[5] *Ibid., p. 365.*

طرح سؤال إمكان الميتافيزيقيا بصفتها علما من خارج وضع العلوم القائمة، أي من خارج تصورات "إبيستيمية " العصر.

ج. إن نقد العقل المحض أحدث منعطفًا في مستوى المنهج. فهو قد مثّل تحوّلاً نوعيًا من منهج يستمد تبريره وبراهينه من علوم الطبيعة ومعارفها الموضوعية إلى منهج ترنسندنتالي يُسائِل تلك المعارف عن شروط إمكانها القبلي والترنسندنتالي. ولكن أن نسأل المعرفة والعالم ترانسندنتاليا فذلك إنما يفترض تحولا في فهم طبيعة المعرفة وفي بنية علاقة تفكيرنا بالأشياء[1] ولذلك فليس ما يستهدفه السؤال الترنسندنتالي بكامله سوى النظر مجددا في موقع علاقتنا بصفتنا كائنات مفكرة في العالم[2]، فهو سؤال قد شد تفكير "***هوسرل***" إليه، لأنه يحمل في ذاته ثورة في الفكر الفلسفي سبق لـــ "***كانط***" أن خصها "بالكوبرنيكية"[3].

فتلك الثورة تكشف عن نظرة "***كانط***" الثاقبة، فقد أبانت عن سمة إنسانية ودائمة لتفلسفه وجعله يتخطى حدود عصره وانزلته منزلة المفكر المثالي الموجه للإنسانية عامة. وعلى الرغم من أن "***كانط***" لم يفلح-حسب "***هوسرل***"- في الكشف عن مضمونها الفينومينولوجي المُكتمل[4]. إن التماثل بين الذات والموضوع أو بين نظام الأفكار ونظام الأشياء لا يحصل إستنادًا إلى غائية تيولوجية تضمنه "ديكارت" أو تنسقه "***ليبنتز***"[5]، فإن الطبيعة تتفق وملكة فهمنا استنادًا إلى مبدأ خضوع موضوعاتها الضروري للذات. إن العقل أضحى تبعا لمثالية "***كانط***" الترنسندنتالية مشرعًا للطبيعة. كما أن الكائن العاقل قد استعاد قدرة ذاتية على التفكير والتشريع بعد أن كانت تلك القدرة تتعدل على فكرة الطبيعة أو فكرة الخالق. إننا أسياد الطبيعة ومَالكُوهَا لا لأنَّنا قادرون على التفكير

---

[1] *Husserl (E) : la philosophie première, tome1,op. cit., p. 366.*
[2] *Ibid., p. 300.*
[3] حول تلك الثورة أنظر كتاب كانط: نقد العقل المحض، نفس المعطيات السابقة، ص: 18-19.
[4] هوسرل، المرجع السابق، ص: 300-301. تعد تلك الثورة حسب "هوسرل" دينا فلسفيا لإكتشاف "ديكارت" (الأنا أفكر) رغم أن "كانط" ينسبها علميا إلى "كوبرنيك" فلعل عدم اعترافه بذلك الدين الفلسفي هو الذي منعه حسب "هوسرل" من أن يحقق تلك الثورة لتحقيق المطلوب (أنظر خاصة كتاب الأزمة، ص: 114)
[5] *Delenze (J) : la philosophie critique de kant, P.U.F, 7ème éd, 1991, p. 22.*

والسمُو على الطبيعة، بل لأن لنا القدرة على التشريع، ولذلك يلاحظ "***دولوز***" بحق أن الثورة الكوبرنيكية مثلث "قلبا لمفهوم الحكمة القديم"، فإذا كان الحكيم القديم يحدد بتناغمه الغائي مع (الفيزيقا) فإن "***كانط***" يبدل صورة تلك الحكمة بصورة نقدية: إننا كائنات عاقلة تشرع للطبيعة[1]. إن إثبات تشريع العقل للمعنى وللمعرفة يمثل دحضا فلسفيًّا دائمًا للدوغمائية والنزعة الموضوعية الساذجة. فذلك الدحض مثل مقدمة ضرورية لكل مثالية حقيقية ولا سيما في عصر عاودت فيه القيم الطبيعية سيادة العقل وقيادة المعرفة والتفكير معا[2]. ولسبب مثل هذا يبرز إنتصار "***هوسرل***" لـــ "***كانط***" على أنه بحث عن حوافز فلسفية تثبت مسار الفلسفة العلمية وتخلص التفكير والعصر معا من حوافز التفكير الطبيعي. ولذلك فإن المقصد العام من استخدام "***هوسرل***" لـــ "***كانط***" هو مقصده نفسه من وراء العودة إلى "***أفلاطون***" أي إقصاء قيم ريبية العصر التي استفحلت في كل المجالات حتى أضحى العصر بدوره ريبيًّا[3].

تأثيرات "برنتانو" في ملامح الفكر الهوسرلي:

هناك أسماء لا يمكن تجاهلها عند الحديث عن الفينومينولوجيا ومن بينها "***برنتانو***" الذي كان تأثيره على "***هوسرل***" قويًا جدًا، بحيث يمكننا أن نقول دون مبالغة أن مدرسة "***برنتانو***" كانت قد حدّدت بمعنى من المعاني مكان الفينومينولوجيا الهوسرلية وهذا بالضبط من خلال اكتشافها لمفهوم القصدية، لهذا يتعيّن علينا أن نقف مع هذا الفيلسوف لتشكيل نظرة عامة عن بعض جوانب فلسفته التي كان لها الأثر الواضح في تأسيس الفينومينولوجيا.

انطلق "***برنتانو***" من معطيات الشعور المباشر، وهو يرى أن الظاهرة النفسية تتمتع بيقين مباشر بالقياس إلى الظواهر الفيزيقية، أمَّا الظواهر الفيزيقية فليس لها من يقين إلاَّ

---

[1] *Ibid., p. 23.*

[2] يلاحظ أن "هوسرل" يقيم تضادا بين النزعة الموضوعية الساذجة الناتجة عن تصور طبيعي للمعرفة طغى على مجمل العلوم الطبيعية والمعارف التي تتخذ من تلك العلوم نموذجا لها، والنزعة الترنسندنتالية التي تخلص المعارف من ريبة الوضعية لتؤسسها على بداهة عقلية وضمن فلسفة علمية كلية. إن من واجب الفيلسوف أن يخلص الفلسفة من أشكال اختزال العقل ضمن نظام الطبيعة وضمن نظام الأدوات. (أنظر خاصة كتاب: الأزمة، ترجمة فرنسية ذكرت سابقا)، ص: 330.

[3] أنظر: محمد محسن الزراعي، مقال: كانط والمسألة الترنسندنتالية في الفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص: 353.

من جهة ارتباطها بالظواهر النفسية. ولئن كانت "النفسانية" قبل "***برنتانو***" قد رامت رد كل العلوم إلى علم النفس، أو تفسيرها به، أو أن تجعل منه نقطة تتفرع منها سائر العلوم، فإن "***برنتانو***" –من حيث هو نفساني– قد اكتفى برد علوم الروح، أو العلوم الإنسانية إلى ما أسماه "علم النفس الوصفي". وتأتي أهمية علم النفس الوصفي في مذهب "***برنتانو***"، من كونه نقطة البدء في كل عمل علمي، بما في ذلك الفلسفة نفسها . بل أن "***برنتانو***" مضى إلى القول: "إن العلم يكون تافها ولا موضوع له إذا لم يكن مستندًا إلى أسس نفسية سليمة قابلة للتبرير الاستقرائي"[1]، وبهذا يكون "***برنتانو***" قد تابع التجريبية الحديثة، يبرهن على ذلك العبارات التي افتتح بها كتابة "علم النفس من نقطة بدء تجريبية" يقول: "إن العنوان الذي وضعته لكتابي يميّز موضوعه ومنهجه، فنقطة ابتدائي في علم النفس تجريبية، والتجربة وحدها معلمي، ولكنني أشترك مع الآخرين في الإعتقاد بأن ثمَّة حدسًا عقليًّا يمكن أن يتحد بنقطة البدء هذه[2].

يرى "***برنتانو***" أنَّ علمَ النفسِ يعتمدُ على كل العلوم الأخرى، ولكنه في الوقت نفسه هو قمتها جميعا وأمتن أساس لها، سواء من حيث أهميته النظرية أو مهامه العملية. كل ذلك حتم عليه أن يحاول جعل علم النفس في مستوى من الدقة لا تقل عما بلغته العلوم الأخرى. ولما لم يكن للعلم وجود، دون نظرية واحدة، تربط أجزاءه بعضها ببعض، وتقوم بمهمة تفسيرها، فقد حاول وضع نظرية لعلم النفس يستغنى بها عن علوم النفس التي تطورت بشكل يستحيل ردها معه إلى مصدر واحد، أو نظرية واحدة تفسرها من جهة وتضمن لعلم النفس التطور والتقدم من جهة أخرى[3]، ويزعم "***برنتانو***" أنه نجح في وضع هذه النظرية، وهي ما أسماه بعلم النفس الوصفي. أما نظريته في "القصدية" والأجزاء الأخرى من فلسفته فليست إلاّ جزء من علم النفس الوصفي. ويرى "***هوسرل***" أن تحويل "***برنتانو***" لمفهوم القصدية المدرسي إلى مفهوم وصفي في علم النفس، يمثل

[1] *Kelkel (L) et Schérer (R) : Husserl sa vie, son œuvre,op. cit., p. 95.*

[2] *Brentano(F) : psychologie du point de vue empirique, trad. Maurice de Gandillac, édition J.Vrin, 2008, Paris, p. 58.*

[3] *Ibid., p. 56.*

اكتشافًا هاما سمح لــ "***برنتانو***" بدفع علم النفس إلى الأمام فضلا عن أنه جعل وجود الفينومينولوجيا نفسها، بل أن سيكولوجيا "***برنتانو***" الوصفية وفينومينولوجيا "***هوسرل***" مرتبطان أشد الارتباط، فقد استخدم "***برنتانو***" نفسه تعبير "الفينومينولوجيا الوصفية"، وإن لم يعدْ أبدًا إلى هذا الإستخدام بعد عام 1889، كمرادف للسيكولوجيا الوصفية[1]. بل إنَّ الفينومينولوجيا نفسها لم تكن في أول الأمر إلا علم نفس وصفي، قبل أن تستقل: علمًا خالصًا. فعلم النفس الوصفي في نظر "***برنتانو***"، هو الأساس المتين الذي لابد للفلسفة، إذا ما رغبت في أن تكون علمية، من أن تصبح فرعا أو امتدادا له، وبذلك يمكن وصفه بأنه علم العلم: ترجع إليه شتى أقسام الفلسفة رجوع الطبيعيات والرياضيات والمنطق، إلى ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى عند "***أرسطو***"، وبذلك يكون "***برنتانو***" واحدًا من اللذين تابعوا التقليد الأرسطي في محاولة البحث عن أسس يقينية تقوم عليها المعرفة كلها، بصرف النظر عن قيمة النتائج الفلسفية التي انتهى إليها[2] أن تميز علم النفس الوصفي بأنه علم الظواهر النفسية في مقابل العلم الطبيعي وموضوعه الظواهر الطبيعية أمر غير كاف، بل لابد من التفرقة في علم النفس ذاته بين "الدراسة الكاملة للعقل" أو علم النفس الوصفي ، وبين "علم النفس التكويني" أو علم النفس التفسيري[3].

أمَّا علم النفس الوصفي فهو الفرع الأساسي، لأن أي دراسة سببية للظواهر النفسية لا فائدة ترجى منها في رأي "***برنتانو***"، ما لم يكن عالم النفس قد أصبح إلى درجة كافية وصف ماكان يريد تفسيره.إن العلاقة بين علم النفس الوصفي وعلم النفس التكويني أو التفسيري مماثلة للعلاقة بين التشريح والفيزيولوجيا. وعلى الرغم من أن هذه المقارنة قد لا تكون دقيقة من عدة وجوه، فإنها تظل كافية لبيان هدف علم النفس الوصفي، فهو كالتشريح يهدف إلى وصف موضوع دراسته: الأنا وأفعالها[4]. أمّا مصطلح تكويني فيشير إلى أن ذلك الفرع الأساسي في علم النفس يقوم باستقصاء

[1] يوسف سليم سلامة: الفينومينولوجيا المنطق عند "هوسرل"، دار التنوير، بيروت، 2007، ص: 102.
[2] المرجع نفسه، ص: 103.
[3] *Brentano (F) : psychologie du point de vue empirique,op. cit., p. 63.*
[4] *Ibid., p. 74.*

القوانين التي تحكم نشوء العمليات أو الحالات النفسية وتحققها في السلوك، كما يشيح مصطلح تفسيري إلى أن إكتشاف هذه القوانين يقوم بمتطلبات التفسير الحقيقي: تفسير من خلال فهم خبرة الإنسان وسلوكه، ولئن لم يكن هذا التفسير شاملا فإنه على الأقل يلقي ضوءًا على مجاله الخاص[1].

وتتلخص مهمة عالم النفس الوصفي في الإهتمام بالوصف الدقيق للأحوال والعمليات النفسية، التي تعتبر في متناول إدراكنا الداخلي، دون الإهتمام بالأسباب الفيزيولوجية لأنها من شأن عالم النفس التجريبي أو التكويني فقط وعلى عالم النفس الوصفي أن يقوم بوصف ظواهر مثل: الإدراك، الاعتقاد، الحكم، وباختصار كل الظواهر التي دعاها "*برنتانو*" قصدية[2].

ولكن، هل يمكن لعلم النفس أن ينجز المهام التي أناطها "*برنتانو*"؟ ألا يمكن القول بأنه ليس إلا عودة إلى الاستنباط الذي هاجمه "*أوغست كونت*" وجعله مستهدفا لشك كبير؟ تنحصر إجابة "*برنتانو*" على هذا السؤال في التميّيز بين نمطين من الوعي لظواهرنا النفسية. فعلى الرغم من كل دفاع يمكن للملاحظة الذاتية أو الإستنباط تقديمه فإن "برنتانو" شارك في الكشف عن جدواه وقيمته. ولكنه يضع في مقابل الإستبطان "الإدراك الباطني" لظواهر النفسية، ويزعم أنه خلو من أي عيب من تلك التي تنسب إلى الإستبطان. بل لقد زعم أن لهذا الإدراك الداخلي المباشر، إدراكنا لمُتعنا، رغباتنا، غضبنا، وسرورنا، بداهة لا تخطيء[3].

هكذا، ميَّز "*برنتانو*" بين السيكولوجيا الوصفية والسيكولوجيا التجريبية، فخص الأول بالدراسة السببية التي تنصب على شروط العمليات النفسية، وهي ما يصفه علم النفس الوصفي. ومهما قيل عن إسهامات "*برنتانو*" في علم النفس التجريبي، فإن

[1] *Lucie Gilson : la psychologie descriptive selon Brentano, édition J.Vrin, 2000, Paris, p. 68.*
[2] *Ibid., p. 79.*
[3] *Brentano (F) : psychologie du point de vue empirique,op. cit., p. 113.*

إسهاماته الأعظم تظل في نطاق السيكولوجيا الوصفية وفلسفة العقل التي كان لها أكبر الأثر في تطور الفينومينولوجيا وفي التقاليد الواقعية في الفلسفة المعاصرة[1].

إنَّ "القصدية" وصف يطلقه "***برنتانو***" على جميع الأفعال العقلية أو الذهنية التي يتجه الوعي بها نحو شيء ما، بطريقة أو بأخرى، أو هي وصف للأفعال العقلية والوجدانية التي تتوسط بيننا وبين الأشياء. و"***برنتانو***" هو أول من أدخل تعبير "القصدية" إلى الفكر الحديث، بقصد التمييز بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة النفسية، فانتهى إلى اعتبارها الصفة الأساسية التي تميز الظواهر النفسية، يقول: "تتميز كل ظاهرة ذهنية بما أسماه المدرسيون الوجود القصدي أو العقلي لموضوع، وبعبارة أخرى، ربما كانت أقل وضوحًا، علاقة بمضمون، أو اتجاه نحو موضوع، كل ظاهرة كتلك تتضمن شيئًا ما بوصفه موضوعًا، ولكنها لا تتضمن الموضوعات على نحو واحد: ففي التمثل شيء ما متمثلا، وفي الحكم شيء ما مثبتًا أو منفيًا، وفي الحب شيء ما محبوبًا، وفي الكره شيء ما مكروهًا، وفي الرغبة شيء ما مرغوبا، بذلك يكون الوجود القصدي للموضوع هو الصفة الأساسية التي تميز الظاهرة الذهنية عن الظاهرة الطبيعية[2]. فعندما نفكر، نفكر في شيء ، وعندما نعتقد فإن ثمة شيئا ما يكون موضوعا لاعتقادنا. أما موضوعات هذه الفاعليات القصدية، فليست في حاجة إلى أن توجد لتتجه هذه الفاعليات نحوها، بل إن الأمر نفسه هو الدليل على أنها ليست فاعليات طبيعية أو فيزيقية. أما الفاعليات الجسمية فإنها لا تتمتع بمثل هذه الصفة أبدا، إذ لا بد لموضوعاتها من أن تكون موجودة فعلا. فبوسعنا أن نتصور حصانا دون أن يكون موجودًا، ولكن ليس بوسعنا أن نجره إلى الماء إلا إذا كان موجودا أمامنا بالفعل[3].

لو سلمنا بأنَّ "***برنتانو***" يستطيع تبرير وحدة الوعي، والإبقاء على وحدة حياتنا النفسية، فإن تعريفه للوعي أو الشعور به بأنه: "الإسم الشامل لكل أنواع الفعل العقلي، أو الخبرة القصدية"، تعريف يضعنا، في رأي "***هوسرل***" أمام مشكلة مزدوجة منذ البداية.

---

[1] *Ibid., p. 115.*
[2] *Ibid., p. 123.*
[3] *Lucie Gilson : la psychologie descriptive selon Franz Brentano,op. cit., p. 69.*

اذن، هل من الممكن اعتبار الوعي "فعلا" *Acte* بالضرورة؟ وما هي الصلة بين الأفعال الشعورية وبين ما عناه "***برنتانو***" بالظواهر العقلية؟ من غير الممكن، فيما يرى "***هوسرل***" أن تكون كل الظواهر العقلية أفعالاً، ومن هنا لم تكن كلها قصدية. فمن الممكن أن يكون لإحساس الألم مكان في الجسم، وبهذا المعنى الواسع، يمكن له أن يحيل إلى موضوع. ومع ذلك فمن المحال إعتبار مثل هذه الحالة فعلا بالمعنى الدقيق للكلمة، وهذا يعني أن أحاسيس الألم ومشاعر أخرى لا يمكن اعتبارها أفعالاً، ومع ذلك فإن من المشاعر ما يمكن اعتباره كذلك، كأن يكون الإنسان مسرورًا، فكونه كذلك معناه أنه مسرور من شيء، سواء أكان هذا الشيء واقعيًا أو مُمكنًا. وحيث أن بعض المشاعر لا توصف بأنها قصدية ومن ثم ليست أفعالاً، واستنتج "***برنتانو***" أنها ليست ظواهر عقلية. أما "***هوسرل***" فيرى أن زيف ذلك أمر بيّن، ولذلك لا يسلّم القول: بأن كل الظواهر العقلية أفعال[1].

ودفعًا لكلِّ لُبْسٍ، فإن "***هوسرل***" يقترح إستبدال تعبير "الظاهرة العقلية" بتعبير "الخيارات القصدية المعاشة" بل إنه يرى أن لابدَّ من التمييز بين المضامين المكوّنة للوعي والخبرات القصدية من جهة، وبين الموضوع المدرك من جهة أخرى، فلا يمكن إعتبار الموضوع مضموناً أو جزءًا مُكوناً من وعي أو من خبراتي المعاشة[2]. فعندما أدرك موضوعًا، وليكن صندوقًا يدور ويتحرك في كل الإتجاهات، فإن الصندوق هو ما أدرك وليس إحساساتي أو خبراتي عنه. فإذا ما أدركته في أوقات مختلفة، فممّا لا شك فيه أن إحساساتي ستتغير، ولكنني مع ذلك أظل أدركه هو نفسه. وهكذا فإن الصندوق من حيث هو موضوع للفعل القصدي أو الوعي ليس هو نفسه من حيث أنه من الممكن ردّه إلى خبراتي عنه، لأن الإحساسات والخبرات عبارة عن "مضامين باطنة" في الوعي، في حين أن الموضوع شيء "مفارق" له. وبالإضافة إلى ضرورة تمييز الخبرات المعاشة ومضامين الوعي من موضوع الوعي، فلا بد كذلك من تمييز المضامين حتى لا تختلط بأفعال الوعي كما هو الحال في ادراك الصندوق. فمن المضلّل

---

[1] *Ibid., p. 82.*
[2] *Kelkel (L) et Schérer (R) : Husserl sa vie, son,op. cit., p. 112.*

أن نقول عن الموضوع المدرك، وهو ما فعله "*برنتانو*": إنه داخل في الوعي، أو متضمن فيه أو في الخبرة القصدية المعاشة، فليس من شأنه ذلك إلا طمس التمايز بين الموضوع والمضمون. فادراك أي موضوع فيزيقي أو ظاهرة لا يعني أنه داخل في الوعي أو باطن فيه أو انه جزء من الخبرة القصدية[1].

إن المضامين الباطنة المتصلة بالعناصر المكونة للخبرة القصدية ليست هي ما تتجه نحوه الخبرة القصدية، أي أنها ليست موضوعا للفعل. فأنا لا أحاسيس أو خبرات ملونة، بل أشياء ملونة، وهذا ما لا يجعل من الشيء "فكرة" أو "حزمة من الإنطباعات" مما يحتم إستبعاد كل حديث عن "الموضوعات الباطنة"، فالباطن فقط هو أفعال الوعي ومضامينه[2]. فمن الخطأ في رأي "*هوسرل*" القول: إن الخبرات القصدية تحتوي في ذاتها على شيء ما كموضوع، لأن ذلك يفضي إلى نوع من العلاقة المادية بين الشعور وموضوعه، وبين موضوع الشعور، في حين أن الأمر ليس كذلك، أو أن الفعل والموضوع القصدي موجودان كشيئين واقعيين في الشعور، فهو أمر لا يقل خطأ عن سابقه، لأن الموضوع القصدي، نتيجة لذلك يصبح صورة أو فكرة في الشعور وليس شيئًا[3]. وهنَا، يعرِّف "*برنتانو*" الشعور بأنه "الوعي الداخلي" بخبرات المرء العقلية والمعاشة "أي أن الوعي أو الشعور هو الإدراك الداخلي. و"*برنتانو*" يكثر من إستخدام هذا التعبير، ويضعه في مقابل "الإدراك الخارجي". أمَّا "*هوسرل*" فيستبدل بهما "بالإدراك التام" و"الإدراك الناقص"...، فالإنسان الساذج فقط هو الذي يميّز بين الإدراك الخارجي والإدراك الداخلي بالإستناد إلى موضوعاتهما الخاصة، الأول يدرك الأشياء الخارجية وخواصها وعلاقاتها، أمَّا الثاني فيدرك ذات الشيء وخواصه وعلاقاته. والثنائية الديكارتية هي الصياغة الفلسفية الأولى لهذه السذاجة، فهي تميز بين الإحساس والتأمل، الإحساس هو الإدراك الخارجي بواسطة الجسم، أي من خلال أعضاء الحس، أمّا التأمل أو الإدراك الداخلي فمتجه صوب العقل وأفكاره دون أدنى إستخدام للإحساسات

[1] *Lyotard (J.F) : la phénoménologie,op. cit., p. 51.*
[2] *Benoist (J) :l'idée de phénoménologie,op. cit., p. 15.*
[3] *Ibid., p. 23.*

الجسمانية. من هنااعتبر الإدراك الخارجي خادعا، بينما اعتبر الإدراك الداخلي أو التأمل بديهيًا.

ويرى "***هوسرل***" أن كل ذلك ينطبق على "***برنتانو***" عندما جعل "الإدراك الداخلي" يكافىء العقلي يكافىء البديهي، و"الإدراك الخارجي" يكافىء الجسم يكافىء اللابديهي. وبالطبع فإن "***هوسرل***" ليس مقتنعًا بصحة هذه التكافؤات، لأنَّ أحوالاً عقلية معينة ليست بديهية مع انها تدرك كما لو كان لها مركز في الجسم .فإذا قلت: إنني أحسُّ ألمًا في سني وليس في قدمي فإنني لا أجد مبررا لفصل الإدراك الخارجي عن الإدراك الداخلي فهما مرتبطان ارتباطًا جوهريًا في صميم الإدراك أو في مجموع الخبرة[1]. إذن فما الذي أضافه "***هوسرل***" إلى علم النفس عند "***برنتانو***"؟ لقد اعترف "***هوسرل***" شخصيًا غير مرة، أنه تأثر بـــ "***برنتانو***"، ويكفي لإيضاح ذلك أن نتذكر أنه قد أخذ عن "***برنتانو***" فكرة القصدية، وهي المفهوم الأساسي في الفلسفة عندهما.

قبل كل شيء، لابُدَّ من أن نُبيّن أن البواعث والأهداف التي حركت كل منهما بواعث وأهداف مختلفة جدًا. لقد كان "***برنتانو***" مهتما بإقامة علم النفس على أسس طبيعية تجريبية، وبتعيِّين أو بتحديد موضوعه، في مقابل العلوم الطبيعية، ممَّا جعل القصدية في مذهبه عظيمة الأهمية، وذلك لكونها السمة المميزة لما هو نفسي في مقابل ما هو طبيعي. أمَّا "***هوسرل***" فقد كانت الفلسفة محل إهتمامه الأول، ولذا فإن أهمية القصدية ترجع عنده إلى امكان استخدامها مستقبلا في تأسيس الفلسفة بوصفها علما دقيقا. وعلم كهذا لا يكون ممكنا، كما يرى، إلاّ إذا استند إلى نقد جذري للمعرفة، فقد يحاول تتبع المعرفة حتى ينابيعها الأصلية في الخبرة المباشرة، ولما كانت الأشياء أو الموضوعات هي المعطاة للوعي، كانت قصدية الوعي –ولكن بعد إجراء التعديلات المناسبة– الفكرة الموجهة في مشروع الفلسفة الفينومينولوجية كلها، مما يسمح بالقول بأن "***هوسرل***"، من حيث المبدأ، بعيد جدًّا عن "***برنتانو***"[2].

---

[1] *Janicaud (D) : la phénoménologie dans tous ses états, Gallimard, 2009, Paris, p. 43.*
[2] *Kelkel(L) et Schérer : Husserl sa vie, son œuvre,op. cit., p. 123.*

إنّ السؤال الأساسي الذي ينبغي طرحه هنا هو: ما الجديد الذي أضافه "***هوسرل***" إلى علم النفس عند "***برنتانو***"؟ يدرس علم النفس البرنتاني الموضوعات الفردية من حيث هي فردية، أمّا فينومينولوجيا "***هوسرل***" فتدرس الموضوعات من حيث هي جزئية وكلية، أو من حيث هي ظاهرة وماهية. بذلك يمكن القول بأنّ "الردّ الماهوي"، أو رد الأشياء إلى ماهيتها هو أهم إضافة تتميز بها فلسفة "***هوسرل***" من فلسفة "***برنتانو***" الوصفية. أمّا اهتمام "***هوسرل***" بالماهيات فراجع إلى إهتمامه المبكر بدراسة الرياضة، والرياضة تعنى بدراسة النماذج الكلية للأشكال والأعداد، وهو من هذه الناحية يشبه "أفلاطون" في بحثه عن مثل كلية، أزلية، وأبدية للأشياء، و"***ديكارت***" في بحثه عن الحقائق الأولى للأشياء، فلا عجب أن يمضي "***هوسرل***" في الطريق الذي مضى فيه الرياضيون من قبل باحثًا عن الماهية الكلية الثابتة الواحدة للأشياء[1].

كما أنّ "***هوسرل***" لم يكن مهتما في المحل الأول بتصنيف الظواهر النفسية وتحليل ميدان علم النفس، وهو ما انصب عليه اهتمام "***برنتانو***". فلقد كان همّه هو بيان ما تستطيع "القصدية " فعله في تفسير الشروط العقلية للحقيقة الموضوعية[2]. لذلك يمكن القول بأن تناول "***هوسرل***" للقصدية تناول منطقي يتطلع إلى شرح موضوعية المعرفة بالدرجة الأولى، ولا يقتصر على اعتبارها معيارًا يميّز الظاهرة النفسية من الظاهرة الفيزيقية، كما هو الحال عند "***برنتانو***". ولعل في هذا ما يكفي لتبرير رفض "***هوسرل***" إقامة تمايز بين السيكولوجي الجسمي، إذ أن هناك توازيًا بين بنية الفعل الذاتي، ومرجعه الموضوعي، فيكونان معًا الموضوع الخاص الذي يتخذه الفينومينولوجي نقطة إبتداء في تحليلاته الفلسفية. ففي مجال المنطق مثلاً، درس "***هوسرل***" الخبرة المباشرة للذات في الاستدلال، والقوانين المنطقية التي تكفل مراعاتها صحة الإستدلال في وقت واحد، ولذلك فإنه لا يميّز في مثل هذه الحالة، بين العقل والموضوع فلابد من وصف الكوجيتو وموضوعه في آن واحد، مما جعله لا يهتم إلا بأفعال العقل التي لها موضوع،

[1] هوسرل: تأملات ديكارتية، ترجمة تيسسير شيخ الأرض، مرجع سابق، ص: 22–23.
[2] *Lyotard (J.F) : la phénoménologie,op. cit., p. 63.*

ومن ثم لم يعد اهتمامًا لتميِّز ما هو نفسي مما هو جسمي، فتخلى عن القصدية بوصفها معيارا أو شرطًا ضروريًا وكافيًا لما هو نفسي، ولهذا السبب عينه أصبح قادرًا على أن يختار بسهولة الإهتمام بتلك الأفعال العقلية التي لها موضوعات تحيل إليها، وأن يستبعد الباقي فاستطاع التخلص من التعقيد، المصطنع للموضوعات الأولية والثانوية، الذي قال به "***برنتانو***"[1].

وثمَّة سمات أخرى لفينومينولوجيا "***هوسرل***" نشأت من عدم اهتمامه بمسألة ما إذا كانت الموضوعات توجد بوصفها موجودات عقلية أو فيزيقية، وحتى فيما إذا كان لها وجود على الإطلاق. فهو يقول: بأن الفينومينولوجيا تهتم بوصف الظواهر الخالصة بالخبرات نفسها، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الخبرات تحيل إلى موضوعات عينية موجودة، أو إلى خيالات، أو إلى أنفسها فقط. ولقد أكد ذلك عندما رفض للفيلسوف أن يقدم أي تأمين مادي أو عقلي، يتصل بأية ظاهرة يدرسها أثناء بحثه لها، ولقد كتب يقول: "منذ البداية، وخلال كل المراحل التي مررت بها، فإن الفينومينولوجيا لا تتضمن أي حكم يتصل بالوجود الواقعي"[2]، وهذه العبارة تعني أن التعليق يلزمنا بوضع كل ما هو معروف أو مفترض عن موضوعات الإدراك أو الفكر بين قوسين ليصبح بالإمكان وصفها وتحليلها بوصفها ظاهرات خالصة.

وأخيرًا، فإن تطور "***هوسرل***" قد انتهى به إلى أن أعطى "القصدية" معنى معقداً جدًا، فأصبح الفعل القصدي وسيلة نخلق به لأنفسنا موضوعا مما كان سابقا شيئا معيناً، أو يستعصى وصفه[3].

---

[1] *Peter McCormick : sur le développement du concept de l'intentionnalité chez Brentano et Husserl, philosophiques, vol.8 N2, 1981, p. 227.*
[2] *Ibid., p. 237.*
[3] *Ibid., p. 241.*

الفصل الثالث:

الأزمة الأوروبية والطريق إلى الفينومينولوجيا.

المبحث الأول : الفينومينولوجيا وأساس المعرفة النقدي

المبحث الثاني: واقع العلوم الحديثة وإرهاصات الفينومينولوجيا

رَاهَنتِ الفينومينولوجيا على تقويض مُنطلقات الميتافيزيقَا ومجاوزة خطابها. ليست الحقيقة مستقلة عن علاقة الإنسان بالأشياء، وهي نتيجة الخبرة المباشرة بالموجودات، إنَّ هيمنة العلوم الوضعية على الخطاب العقلاني الغربي هي السبب المباشر في "أزمة الثقافة الأوروبية"1. تحتاج أوروبا إلى علم جديد يكون القاعدة والأساس لكل علم، أو الماهية التي تجاهلتها العلوم الوضعية، ذلك ما أدركه "ليوتار" لما ربط بين بروز فينومينولوجيا "هوسرل" و"أزمة العقلانية الأوروبية"2. فكرت الفينومينولوجيا وحاربت ضد السيكولوجيا والبراغماتية، وضد مرحلة من مراحل الفكر الغربي"3. لم يتوقف النقد الفينومينولوجي عند نقد العلوم الوضعية، وإنَّمَا امتدَّ كذلك إلى الرياضيات، العلم الدقيق واليقيني برأي "ديكارت"4. لم تكن الرياضيات قادرة على إدراك الماهيات رغم إهتمامها بها، فالماهيات الرياضية ليست حدسية، وإنَّمَا هي ماهيات غريبة خالصة. من أزمة العلوم الوضعية، امتدت الأزمة إلى العلوم الإنسانية، مما ساهم في تعميق الأزمة الحضارية والثقافية الأوروبية، بعد أن حاولت العلوم الإنسانية استثمارمناهج العلوم الصحيحة، تحول الإنسان إلى واقعة طبيعية. غيّب العلم النفسي التجريبي الإنسان ونفى وعيه الخاص حتى تحولت المعرفة إلى مجرد أحداث سيكولوجية. "لم يعد ممكنا الإبقاء على ثرات ميتافيزيقي سنته الذاتية السيكولوجية، لأن الأنا الذي سيعلق الحكم على العالم ليس هذا الأنا وإنما الأنا الترنسندنتالي الذي لا ندركه إدراكًا منطقيًا بل وعيًا فعليًا5. أنشأ "هوسرل" علم نفس فينومينولوجي أثارت دعواه الإصلاحية ثورة نقدية في "مجال علم النفس رفضت السيكولوجيا التقليدية ريضنة علوم الإنسان"6.

---

[1] يتجه "هوسرل" إلى استحداث أفق نقدي للتصورات الميتافيزيقية للعالم وللنماذج المعرفية السائدة في الأزمنة الحديثة. أحدث العلم الحديث تحوّلاً في بنية الفكر الغربي اتجه به إلى أسوأ لحظة تاريخية عرفتها أوروبا. عقلنت المعقولية التي سنتها الحداثة المجال الطبيعي وفق دلالات رياضية مجردة ولم تهتم بالمجال الروحي. وفق هذه التسمية الميتافيزيقية للعالم، أدرك "هوسرل" أن على أوروبا أن تتجه إلى إستعادة المغزى الإنساني من العلم وأن تراهن على إثراء المشهد الثقافي (*Voir : Husserl Idées I, op. cit., p. 85*-)

[2] *Lyotard (J.F) : la phénoménologie, op. cit., p. 6.*

[3] *Ibid., p. 6.*

[4] *Ibid., p. 2.*

[5] *Ibid., p. 21.*

[6] *Ibid., p. 25.*

افتتح "هوسرل" استئنافه بنقد علوم عصره، لاعتقاده أنها سبب الأزمة، أن الحل المقترح هو إقامة علم كلي تقوم على قاعدته كل العلوم والمعارف. فالفينومينولوجيا في رأي "هوسرل" هي هذا العلم الكلي الدقيق الذي سيقوم بعملية النقد والتأسيس. لا يمكن إصلاح الفلسفة، ولا يمكن أن تصبح هذه العلوم بحق إلا في الوحدة المنظمة لهذا العالم الكلي. "ظهرت أول صورة واضحة لتأسيس هذا العلم الكلي بعد أن تيقن "هوسرل" من عجز الرياضيات على تحقيق علم كلي"[1]. يرتدُّ المنهج الرياضي في جوهره إلى بعض بديهيات قليلة وعدة مصادرات محدودة تكون هي أساس الاستنباط. بينما تمثل التجربة الترنسندنتالية مصدرا غنيا "لا يملك حيالها المنهج الرياضي أن يفعل شيئا"[2]. حين تتحوّل الفلسفة إلى علم كلي دقيق يمكن حل الأزمة العقلانية، ويمكن تحديد مفهوم أوروبـــا.

ولادة أوروبا بولادة الفلسفة، وبالتالي اقترن مصير كل طرف بمصير آخر. إنّ أزمة أوروبا حاليًا هي أزمة مصير وأزمة وجود، إذ ليس هناك سوى حلّ من إثنين، "فإما أن تتلاشى أوروبا... لتغرق في مستنقع البربرية، وإمَّا أن تعرف أوروبا حقيقتها، وتتغلب على كل شك حول مصيرها... فتولد من جديد من داخل أزمتها ومن رماد الشك المُدمّر"[3].

يقترحُ "هوسرل" الفينومينولوجيا حلاً راديكاليًا لأزمة العقلانية الغربية، فلا يمكن أن تصبح العلوم الأوروبية "علوما بحق إلا في الوحدة المنظمة لهذا العلم الكلي"[4]، ليست الأزمة الراهنة أزمة أصل، فجوهر العقلانية، لا تمسّه الأزمة، وإنما أصبحت ضحية هيمنة المذاهب العلمية المختلفة: السيكولوجية، الطبيعية والموضوعية. لم يقف "هوسرل"

---

[1] يؤكد "هوسرل" في السياق نفسه عقم المنهج الرياضي في تحقيق مقاصد العلم الكلي "يرتد المنهج الرياضي في جوهره إلى بعض بديهيات قليلة وعدة مصادرات محدودة تكون هي أساس الاستنباط بينما التجربة الترنسندنتالية تمثل مصدرا غنيا لا يملك حيالها المنهج الرياضي أن يفعل شيئا (*Voir : Husserl(E), I idées 1, op. cit., p. 12*)

[2] انتهى "هوسرل" إلى نتيجة مهمة في دراسته للرياضيات، وهي أن هذا العلم اليقيني يحمل نزعة مثالية غير قادرة أن تساهم في تأسيس الفينومينولوجيا، وأن رفض المنهج التجريبي الذي يرتقي برأيه إلى مستوى العقلانية الصورية، فلأنه يعتقد اعتقادا راسخًا، واعتقاده في هذا الشأن اعتقادا ديكارتيا- في أن الفلسفة بإمكانها أن تكون في مستوى يقين الرياضيات وأن تتحول في آخر الأمر إلى العلم الكلي وإلى الفينومينولوجيا. تراجع "هوسرل" عن العديد من الأفكار والآراء التي اكتسبها في مرحلة اعتقاده في الرياضيات، لا يعتبر هذا التراجع ضعفا وإنما كان تماشيا مع مبدأ انفتاح الفلسفة وتعديل الأفكار (ينظر: علي حبيب الفريوي: مارتن هيدغر "الفن والحقيقة " مرجع سابق، ص: 26)

[3] زناتي جورج، رحلات في الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، 1996، بيروت، ص: 192.

[4] *Husserl (E) : Méditations cartésiennes, op. cit., p. 100.*

عند التأملات الديكارتية، إنَّما تابع نداء الإصلاح والتأسيس الفينومينولوجي في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية" 1936، وكذلك في كتاب آخر "الفلسفة كعلم دقيق" الذي مثل التخطيط النظري للفينومينولوجيا. ضمن هذه المؤلفات، إستأنف "هوسرل" نقد علوم عصره ووقف عند تصوراتها، وحاجة مناهجها إلى الدقة واليقين، فإنَّ كان الجزء الأول من "أزمة العلوم " قد حسم في علم الأقدمين وفي وجهة نظرهم من العلم الكلي، فقد استخلص "هوسرل" في الجزء الثاني منه نتائج النقد، واتجه إلى تأسيس علم كلي خاص لم يدركه المتفلسفة بعد: الفينومينولوجيا الترنسندنتالية هي العلم الجديد لحل المشكلات الأوروبية على مبادىء وقواعد يقينية. أدرك "هوسرل" أن معالجة الأزمة يحتاج إلى جهود مضاعفة وإلى وحدة الفكر والوعي بالمصير. إنَّ على الفلسفة مراعاة المرحلة وصعوبات الراهن، لذلك لم يقبل بالإصلاح إلا كفرض مؤقت، وعلى سبيل المحاولة، "كان إبان حياته الطويلة العامرة بالأفكار(...) على أهبة الاستعداد دائما لأن يُعدِّل تفكيره، وراضيا دائما بالتخلي عما حصله بجهد شاق[1].

سقطت أوروبا في اللاأدرية وفي الخوف من معركة الروح ضد هيمنة المذاهب الوضعية والنفعية. لا يصلح التحليل المادي لفهم الظواهر الإنسانية والرفع من قيمة العنصر الإنساني. إن الإرتداد إلى العوامل الخارجية لتفسير الظواهر يجعل الحقيقة نسبية متغيرة، "فمثل هذه العلوم ليست كافية لإدراك الحقيقة"[2]. تعد أزمة العلوم الإنسانية الأزمة الأعمق بعد إدراك "هوسرل" تبعيتها للعلوم الوضعية وتماهي مناهجها مع مناهج غريبة عن موضوعاتها. كان لإستخدام مناهج العلوم الوضعية في دراسة الإنسان أكبر الأخطاء التي وقعت فيها العلوم الإنسانية. إنَّ تحول الإنسان من روح حية إلى كتلة مادية قد قضى على جوهره الروحي وعلى دلالاته الحميمة. فهيمنة التقنية وطلب المنفعة قلص من تواجد الوجود الإنساني سؤالا أساسيا للفلسفة. فإذا كان المنهج الوضعي قاصرًا على إدراك الكلية الجوهرية في ميدانه الأصلي، فإنه يكون أكثر قصورًا على إدراك الحقيقة في ميدان آخر غريب عنه هو الإنسان.

---

[1] علي حبيب الفريوي: مارتن هيدغر "الفن والحقيقة"، مرجع سابق، ص: 29.

[2] *Husserl(E) : Idées I, op. cit., p. 85.*

وجَّه "هوسرل" نقدًا جذريًا للعلوم الإنسانية، لما أخذت بالتغييرات الوضعية للإنسان، فسر العلماء الإنسان تفسيرا موضوعيا امتد إلى حقول مختلفة، كان "ليوتار" قد وقف عند هذه الحقول العلمية "التي اتهمها "هوسرل" بعدم الإهتمام بالعنصر الإنساني وبدلالاته المختلفة" 1.

فالسيكولوجيا جعلت الأنا الإنساني مُتغيِّرًا وخاضعا للتجربة وأرجعت السوسيولوجيا الإنسان إلى مجموعة من الظروف المتعددة النابعة من عقل جمعي، فإذا تغيَّرت ، تغيَّرت معها ظروف الفرد. فسر المنزع التاريخي "التاريخ الإنساني تحت تأثير عوامل خارجية لا دخل فيها للإنسان"2. في مدار هذه الأزمة، تحولت الفلسفة إلى وقائع تاريخية ومذاهب فردية غيرت من جوهرها بما هي "بحث في الحقائق الكلية الثابتة التي تساعد على تقدم الحياة والروح الإنسانية، وتدفعها في وحدة داخلية لكي تدرك العالم وكل حقائق الوجود"3. ليست الحقيقة مفارقة للإنسان أو خارجة عنه، هي في ذواتنا نحن، ولذلك لا يمكن ان نخرج من أنفسنا لكي نبحث عنها من حولنا، "وإنما واجبنا هو الغوص في أعماق نفوسنا لاكتشاف هذه الحقيقة"4.

ما ينطبق على العلوم، ينطبق كذلك على الفلسفة بفعل غموض الإتجاهات الوضعية، فقدت الفلسفة وحدتها العملية وعمقها المنهجي، "فالفلسفة الغربية من وجهة نظر الوحدة العلمية في حالة تدهور ظاهر بالنسبة إلى العصور الماضية، منذ منتصف القرن الأخير والوحدة اختلت في كل مكان في تعيين الهدف، وفي وضع المسائل وفي المنهج "5. أهملت العلوم التفسيرية "العالم المعيش"6، وتركت الموضوعات البسيطة بلا تفسير. كان "هوسرل" مدركًا لأهمية هذا المفهوم في تحقيق تجاوز فعلي للميتافيزيقيا المثالية،

---

1 *lyotard (J.F) : la phénoménologie, op,cit, p. 24.*
2 *Heidegger (M) : chemins qui ne mènent nulle part. trad par w. Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962, p. 175.*
3 *Husserl (E) : la philosophie comme science rigoureuse, op. cit., p. 107.*
4 *Husserl (E) : Méditations cartésiennes, op. cit., p. 295.*
5 *Ibid., p. 104.*
6 *Merleau- Ponty (M) : phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, 1945, p. 8.*

وللفينومينولوجيا التي سنها "كانط" وحسمها "هيدغر" في" فينومينولوجيا الرّوح"1 دون أن تحقِّق رهاناتها.

[1] *Heidegger (M) : chemins qui ne mènent nulle part, op. cit., p. 222.*

المبحث الأول : الفينومينولوجيا وأساس المعرفة النقدي

"هوسرل" والتّشخيص لوضعيّـة أزمة العلـوم:

انطلاقًا من شعور "***هوسرل***" بأزمة الفلسفة والعلم، بدأ سعيه الفلسفي، ينقد المبادئ الأساسية التي تقوم عليها كل معارف وعلوم عصره وأختبر مناهجها في محاولة منه لإصلاحها والوصول إلى أسس صحيحة ومنهج دقيق، يحقق اليقين ويحدد المبادئ الكلية التي تقوم عليها كل هذه العلوم وتلك المعارف في وحدة شاملة. ويرى "***هوسرل***" أن الأزمة الحالية هي في عمقها أزمة علوم وأزمة حضارة، أي أنها أزمة عقلانية، ولا يمكن حلّها إلا حين تعرف الغاية من كل تاريخ أوربا، أي حين تحدد مفهوم أوربا والصورة الروحية لها[1]. إنّ الأزمة الراهنة بالرغم من أنّها أزمة في العقلانية الأوربية، وبالرغم من أنها مصيرية، إلاَّ أنها أزمة عرضية، أي أزمة عابرة. هذه الأزمة لا تطال جوهر العقلانية، إذ أنها مجرّد مثل ظاهري للعقلانية[2]. جوهر العقلانية لا تمسّه الأزمة ولا تطاله العاصفة، ما حدث هو أنّ العقلانية في أوربا المعاصرة أصبحت ضحيّة الاستلاب "حين انحدرت فانغمست في المذاهب الطبيعية والموضوعية"[3]. إنّ الأزمة تطال في النهاية عقلا في حقبة تاريخية، تطال العقل الغربي الحالي الذي كان همّه النجاح والمنفعة. هذا العقل أنتج مختلف أنواع النسبيات: كالنفساوية والطبيعاوية والعلماوية، وهي كلّها ترفض تعالي العقل وترفض البحث في الأنا المحض أو الأنا المتعالي، الأساس الوحيد الصلب من أجل إقامة علم نفس حقيقي[4].

وفيما يخص بالتطور التاريخي لشعور "***هوسرل***" بأزمة العلوم في عصره ومحاولة إصلاحها، فإننا نلاحظ مقدمًا أن كلا من "فكرة إصلاح" المعرفة الإنسانية عامة و"فكرة العلم الكلي الدقيق" خاصة، هما بمثابة الوعاء الأساس الذي تنصب فيه شتى أفكار "***هوسرل***" وأعماله. لقد حاول في كتابه "أصل الهندسة" البحث عن تفسير مقبول لكافة المفاهيم الرياضية الأساسية، وقد اعتقد في هذه المرحلة المبكرة، أن الرياضة بمختلف

---

[1] *Husserl (E), la crise de l'humanité européenne et la philosophie, trad. Paul Ricœur, éd. Aubier Montagne, Paris 1977, p. 29.*
[2] *Ibid., p. 23.*
[3] زيناتي (جورج)، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربـــي، ط1، 1993م، بيروت، ص 119.
[4] *Husserl (E), l'origine de la Géométrie, trad. Par jaque Derrida, p. U. F, 1er édition, Paris, 1962, p. 19.*

عملياتها العقلية ترتد إلى أسس نفسية ولكنه عدل بعد ذلك عن هذه النزعة النفسية ليبحث عن اليقين في المنطق، أي أن "*هوسرل*" بدأ سعيه الفلسفي بالإصلاح، وان اقتصر في هذا الإصلاح أولاً على الرياضيات، لكنه ظل يوسع من دائرته بعد ذلك ليمتدَّ إلى المنطق ثم علم النفس والفلسفة ثم المعرفة العامة، وذلك بهدف تأسيس علم كلي جديد يتحاشى أخطاء علوم ومعارف عصره، ويردها كلها إلى مبادئ يقينية مطلقة[1].

وقد ظهرت بعد ذلك أول صورة واضحة لهذه الفكرة فيما كتبه "*هوسرل*" عن "الفلسفة كعلم دقيق"، فقرّر هنا ضرورة إصلاح الفلسفة وتحويلها إلى "علم كلي" يتصف بالدقة ويمكن الاستعانة به في إصلاح أزمة علوم عصره وتأسيسها على مبادئ كلية يقينية ثابتة. وازداد شعور "*هوسرل*" بأزمة هذه العلوم وحاجتها إلى اليقين، وذلك في "التأملات" حيث وجه نقده إلى علوم ومعارف عصره بسبب تفاهتها وتناقضها وقصورها عن بلوغ اليقين، وعدم إمكانها الصمود أمام معاول الشك[2].

ثم أوضح "*هوسرل*" بعد ذلك وفي نفس التأملات كيفية إصلاح العلم، وكشف عن دور الفينومينولوجيا في تأسيس المعرفة الإنسانية على اليقين التام[3]. وقد ظل شعور "*هوسرل*" بأزمة علوم عصره قائما حتى أخريات حياته، مع ازدياد اهتمامه بعلاج هذه الأزمة من خلال الفينومينولوجيا، وذلك كما أوضح في "أزمة العلوم". وتعتبر معظم مؤلفات "*هوسرل*" الأخرى طوال حياته الفكرية بمثابة خطوات إجرائية تنظم جهده في هذا الشأن. إذن، يمكن القول أن الأزمة كانت هي المحرك الأساس لتفكير "*هوسرل*" وهي الدافع له إلى نقد علوم عصره ورفضها بسبب تفاهتها، ثم قيامه بعد ذلك بعملية إصلاح شامل لشتى المعارف الممكنة، وتأسيسها على مبادئ يقينية ثابتة، رغم ما سوف يعترض هذا الطريق من صعوبات وعقبات[4]. ولقد بدأ "*هوسرل*" طريقه في تأسيس الفلسفة كعلم

---

[1] Husserl (E), *Recherches logiques* - *Tome* 2, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, première partie, recherche I, II, trad par Hubert Elie, 5 ème édition, P.U.F, Paris, 2002, p.19.*

[2] هوسرل (ادموند)، تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، 1958، ص: 114.

[3] المصدر نفسه، ص: 115.

[4] محمد (سماح رافع)، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة نقدية في التحديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة "آفاق عربية"، ط1، 1991م، بغداد، ص: 116.

دقيق، بأن انتقد أولا العلوم وكذلك الفلسفة السائدة في عصره، وكان محور هذا النقد هو الاعتقاد خطأ بأنها أصبحت علوما يقينية محكمة، بعد أن تطورت بفضل المنهج التجريبي الذي حقّق كل هذه الانتصارات، وخاصة عند منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين الذي عاصره "*هوسرل*" تقريبًا. وقد التحمت العلوم الطبيعية بالعلوم الرياضية لتحقّق هذا التقدم، الأمر الذي دفع العلوم الإنسانية إلى محاولة اقتباس المنهج التجريبي لكي ترتفع في اليقين والدقة إلى مرتبة العلوم الطبيعية، رغم الاختلافات الجوهرية بين موضوع وخصائص كل منهما، وقد أدّت هذه المحاولات التجريبية إلى التقليل من قيمة العنصر الإنساني. وتقهقر الفلسفة خاصة، فقد أصبحت الفلسفة –انطلاقا من هذا الموقف– مجرد نظريات فردية متهافتة، يدعي أعداؤها التجريبيون أنها عبارة عن مشكلات تأويلية ليست للإنسان حاجة ملحّة إليها مثل حاجته إلى العلم التجريبي.

لكن الواقع من وجهة نظر "*هوسرل*" على عكس ذلك تماما، لأن العلوم التجريبية قاصرة بطبيعتها عن إدراك الحقيقة الكلية الثابتة، التي تحولت على يد تلك العلوم إلى حقائق نسبية متغيّرة، ومن ثم أصبحنا اليوم أكثر حاجة إلى العلم الصحيح الذي سوف يساعدنا على إدراك الحقيقة الكلية الثابتة، التي ضاعت في خضم العلوم التجريبية الجزئية[1]، وبالإضافة إلى ذلك فإن التقدم التجريبي الكبير أدى بالعلماء خاصة وبغالبية المفكرين عامة، إلى تفسير شتى الظواهر الممكنة بإرجاعها إلى العديد من العوامل الطبيعية والعلل الخارجية التي يعتقدون أنها تمثل الأسباب الحقيقية لوجودها وتغيرها[2]، ولكن هذا التحليل التجريبي المادي الخارجي لا يصلح تماما لتفسير الظواهر الإنسانية الحية، ولا يصلح أيضا لتأسيس علم كلي دقيق يعتمد على مبادئ يقينية مطلقة، لأن الارتداد في تفسير الظواهر الطبيعية عامة والإنسانية خاصة إلى ظروف خارجية، يجعل الحقيقة نسبية متغيّرة، لذلك أصبحت كل هذه العلوم تحتاج إلى إصلاحات جذرية جديدة[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص: 117.

[2] *Husserl (E), la crise de l'humanité européenne et la philosophie, trad. Par Paul Ricœur, édition Aubier Montaigne, 1977, Paris, p. 77.*

[3] *Ibid., p. 79.*

ورغم تقدم العلوم الوضعية في عصر "***هوسرل***" وما أحرزته من نجاح واضح ومنافع علمية متعددة، إلا أن الغموض ما زال يكتنف أسسها الذاتية ومبادئها الأولية. حقيقة قد تكون هذه العلوم صحيحة من حيث ثمارها المادية وفوائدها العلمية، إلا أن جذورها النظرية تحتاج إلى تدريب أكثر وإصلاح أعمق، لكي تضمن حينئذ أن تكون ثمارها أكثر دقة ويقينًا. وهذا الإصلاح الجذري للعلوم لن يتمَّ إلاَّ بالرجوع إلى الذات، حيث يجب أن ترتقي كل تلك العلوم من مستوى النزعة الموضوعية الجزئية إلى مستوى النزعة الكلية المتعالية، لكي تضمن لنفسها أساسًا يقينيًا مطلقًا تفتقده في نزعتها الموضوعية السطحية[1].

ويرى "***هوسرل***" أن نفس هذا الوضع ينطبق على الفلسفة أيضا، لأنها أصبحت مجموعة مذاهب منقسمة على نفسها، وصارت جهود الفلاسفة مجرد نشاط متعارض وعمل مضطرب لا تضمه رابطة كلية ولا هدف واحد. "إن حال الانقسام التي نجد الفلسفة عليها في الوقت الحاضر، وما تبديه من نشاط غير منظم يدعونا إلى التفكير. فالفلسفة الغربية هي من وجهة نظر الوحدة العلمية في حالة تدهور ظاهر بالنسبة إلى العصور الماضية منذ منتصف القرن الأخير، والوحدة اختفت في كل مكان، في تعيين الهدف وفي وضع المسائل وفي المنهج"[2].

ونلاحظ أن "***هوسرل***" لا يمل من توجيه نقده إلى العلوم الوضعية التجريبية، سواء الطبيعية منها أو الإنسانية، لأنها تعاني أزمة مستحكمة، الأمر الذي يقتضي كشف مواطن الضعف فيها، تمهيدا لأن يرفض المتهافت منها، ثم يقيم بعد ذلك العلم اليقيني الصحيح الذي سوف يؤسس عليه المعرفة الحقيقية المطلقة، والذي سيكون هو العلاج الحاسم لأزمة العلوم والفلسفة[3]، وقد ارتبطت العلوم الوضعية في جوهرها بالظروف الطبيعية الخارجية، بما في ذلك أيضا العلوم الإنسانية، وأصبح تفسير أية ظاهرة بالمنهج التجريبي يتم بعيدا عن "الوعي الإنساني" و"الشعور القصدي" ويرتبط فقد بالظروف الخارجية الطبيعية

[1] محمد (سماح رافع)، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص: 117.
[2] هوسرل (ادموند)، تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، مصدر سابق، ص: 104.
[3] محمد (سماح رافع)، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص: 118.

وبالعلل المادية التي تضفي على الظاهرة معناها وتمنحها شرعية الوجود. أي أن تفسير الظاهرة والبحث عن حقيقتها أصبح خارجيًا ماديًا، دون أن يكون داخليًا شعوريًا. وما دامت هذه الظروف الخارجية مختلفة من بيئة إلى أخرى ومن وقت إلى آخر، فان الظاهرة المرتبطة بها والحقيقة النابعة منها تصبح كلّها نسبية متغيّرة، ومن ثم تنعدم الحقيقة الكلية وينتفي اليقين التام[1]. من أجل هذه الأسباب أصبح لا يعتمد بالعلوم الوضعية ولا بمنهجها التجريبي، خاصة أنها أيضا أغفلت تماما العنصر الإنساني، و"أفعال الشعور القصدية" التي لا يمكن تفسير الطبيعة بمعزل عنها لأنها مرتبطة بها دائمًا[2].

وفيما يخص العلوم الإنسانية، فإن أزمتها أشد ومشكلها أعمق، خصوصا بعد أن اعتنقت المنهج التجريبي الجامد، الذي حول الإنسان من ذاتيته الحيّة المتميزة إلى وضعية مادية يتشابه فيها مع الظواهر الطبيعية الأخرى، رغم الاختلاف الجوهري القائم بين الإنسان والطبيعة، هذا الاختلاف الذي يدفعنا إلى التساؤل كيف يمكن للعلماء استخدام المنهج التجريبي المادي الجامد في دراسة الإنسان بذاتيته الحيوية وجوهره العاقل؟ إنّ هذا الاتجاه يعتبر من وجهة نظر "***هوسرل***" من أكبر الأخطاء التي وقعت فيها العلوم الإنسانية في عصره، لأن الجوهر الحقيقي للإنسان أصبح يستمد من خارجه وينبع من الظروف المادية المحيطة به، دون أن يعطي أي اعتبار لذاتيته الداخلية أو شعوره الحي[3]. كما أن هذا الاتجاه التجريبي في العلوم الإنسانية سوف يقضي تماما وبالتدريج على "العنصر الإنساني" الذي تنتسب إليه هذه العلوم، فتزداد أزمتها من أزمة العلوم الطبيعية ويتقلص الاهتمام بالدلالة الإنسانية ويفتقد الإنسان نفسه ويجهل حقيقته بعد أن تحوّل إلى جزء من الطبيعة المادية، ويصبح خاضعا مثلها لمنهج البحث التجريبي الجامد، بل إذا كان هذا المنهج التجريبي قاصرا من إدراك "الكلية الجوهرية" في ميدانه الأصلي، وهو العالم الطبيعي، فإنه يكون أكثر قصورا عن إدراك الحقيقة إذا استخدمناها في دراسة ميدان آخر غريب عنه هو الإنسان، الذي يختلف تماما عن الطبيعة المادية بما تميّز به من وعي

[1] *Piquet (J-C) ou va la philosophie et d'ou vient-elle, les éditions de la baconniére, Neuchâtel, Suisse, 1985, p. 48.*
[2] *Ibid., p. 49.*
[3] *Lyotard (J.F) la phénoménologie, P. U. F, Paris, 1961, p. 73.*

مستقل بذاته، وأن يدرك نفسه بنفسه ويسبغ المعاني أيضا على غيره[1]. لذلك وجّه "***هوسرل***" النقد العنيف إلى العلوم الإنسانية التي خضعت للتجريب المادي وأخذت بالتفسيرات الوضعية المتطرّفة، والتي تتمثل عنده في ثلاث نزاعات أساسية هي النزعة النفسية والنزعة اجتماعية والنزعة التاريخية[2]. هي نفسها المحاور الأساسية التي أراد العلماء تفسير الإنسان من خلالها تفسيرا موضوعيا، باعتباره ظاهرة طبيعية يخضع تماما للظروف المادية الخارجية، سواء في تكوينه النفسي أو حياته الاجتماعية أو في تطوره التاريخي[3]. إن الإنسان في كل هذه الحالات نتاج تفاعلات مادية وعلل طبيعية خارجة عن نطاقه الإنساني وتتحكم فيه. وهذا ما أكد عليه "***دور كايم***" عند تفسيره للحوادث الاجتماعية عندما اعتبرها كأشياء وسعى إلى دراستها دراسة لا تخرج عن دراسة الحدث الطبيعي علميًا[4]، أما في مجال الدراسات النفسية، فإن المذهب النفسي جعل الأنا تجريبيا متغيّرًا، وليس له حقيقة واحدة ثابتة، وجعل الشعور الداخلي مجرّد مرآة سالبة تعكس الواقع المادي الخارجي فقط، كما أن المذهب الاجتماعي ردّ الإنسان إلى مجموعة من الظروف الجزئية المتعدّدة والنابعة من المجتمع الذي يعيش فيه[5]، والتي إذا تغيّرت تغيّر معها الإنسان الفرد. وكذلك الحال بالنسبة للمذهب التاريخي الذي جعل الإنسان الفرد مجرّد حلقة صغيرة جدًا في سلسلة تطور الإنسانية عامّة، وقام بتفسيرات تاريخ الإنسانية تفسيرا خارجيًا جديدًا وفقا لقوانين قطعية محدّدة لا دخل للإنسان نفسه فيها[6]. لذلك كلّه وجد "***هوسرل***" أن القيمة الإنسانية قد أهدرت في ظل الاتجاه الوضعي، وأصبح الإنسان مجرّد حطام متناثر يتجمع شمله بفضل عوامل خارجية، ويتحدّد جوهره الإنساني من خلال الظروف المادية[7].

بينما الحقيقة عكس ذلك تماما، لأن الإنسان يملك في ذاته "حقيقة جوهرية" داخلية متماسكة، لا تعتمد على أية عوامل خارجية أو ظروف مادية[8]. وقد ترتب عن سيادة هذا

---

[1] *Ibid., p. 75.*
[2] *Grawitz (M), méthodes des sciences sociales, édition Dalloz, 1972, p. 108.*
[3] *Ibid., p. 109.*
[4] *Ibid., p. 108.*
[5] *Ibid., p.p. 110-111.*
[6] محمد (سماح رافع)، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص: 120.
[7] *Piquet (J.c), ou va la philosophie et d'où vient-elle, op. cit., p. 48.*
[8] *Ibid., p. 48.*

الاتجاه المتطرّف في تفسير الإنسان، أن أصبحت الفلسفة المرتبطة بعلوم العصر عبارة عن وقائع تاريخية مفكّكة ومجرّد مذاهب فردية متعددة، وآراء شخصية متعارضة، وكلّها تتوصل إلى حقائق نسبية تختلف من فيلسوف إلى آخر ومن عصر إلى غيره. وهذا الأمر يتناقض مع طبيعة الفلسفة التي هي في جوهرها بحث عن الحقائق الكلية الثابتة، خاصة أن الفلسفة الصحيحة هي التي تساعد على تقدم الحياة والروح الإنسانية وتدفعها في وحدة داخلية لكي تدرك العالم وكل حقائق الوجود من خلال التجربة الحيّة[1]. وقد افتقدت الفلسفة هذا المطلب الجوهري بسبب سيادة النزعة التجريبية وإغفال العنصر الإنساني.

لهذا كلّه، رفض "***هوسرل***" تلك الحلول التجريبية في محاولة علاج أزمة العلوم الطبيعية والإنسانية سعيا وراء إدراك الحقيقة الكلية المطلقة التي تكوّن أساس العلم اليقيني الصحيح[2] هذه الحقيقة موجودة في ذواتنا نحن، لذلك لا يجب أن نخرج من أنفسنا لكي نبحث عنها من حولنا، وإنما واجبنا هو الغوص في أعماق نفوسنا لاكتشاف هذه الحقيقة، إنما تملك الوضوح والوحدة في داخلنا، هما أساس الحقيقة المطلقة الموجودة أيضا داخلنا. وقد فشلت المناهج التجريبية في الوصول إلى هذه الحقيقة، لذلك أصبحنا في حاجة إلى طريقة أخرى ومنهج جديد تحوّل به الظواهر الطبيعية والإنسانية من شكلها الموضوعي الساذج إلى شكل آخر أكثر رقيا، يتمثل عند "***هوسرل***" في الأبنية الذاتية المتعالية، وهو يرى أن هذا لن يتم إلا بالرجوع إلى طريقة "ديكارت" في التأملات، والعودة إلى استخدام بديهية "الأنا أفكر" بطريقة أكثر دقة[3]. وبهذا يمكن أن تعود مرّة أخرى الدلالة الإنسانية إلى إلى قيمتها الحقيقية التي افتقدتها في ظل النزاعات الوضعية التجريبية[4].

كما أن رجوع "***هوسرل***" إلى "الأنا الخالص" بإمكاناته الخصبة يمثل حلا جديدا لأزمة العلوم الحديثة، خاصة إذا تمكن هو نفسه من استخدام هذا "الأنا الخالص" بطريقة أحسن وأفضل من الطرق السابقة عليه، بهدف إقامة علم كلي جديد يمكن بواسطته التوصل إلى الحقائق اليقينية المطلقة والموجودة داخل الشعور الإنساني، حيث تصبح

---

1 *Arvon (H), la philosophie Allemande, édition SEGHERS, Paris, 1970, p. 148.*
2 *Ibid., p. 149.*

3 هوسرل (ادموند)، تأملات ديكارتية، مرجع سابق، ص: 295.
4 المصدر نفسه، ص 103.

الفلسفة حينئذ علما صحيحا ودقيقا، وتتحول إلى جهد معرفي مفتوح لإدراك الحقائق الكلية الثابتة، التي فشلت العلوم التجريبية في إدراكها أثناء أزمتها[1]، وفي محاولة "***هوسرل***" علاج هذه الأزمة وإصلاح تلك العلوم وتأسيس العلم الكلي المنشود، نجده يقسم العلوم إلى قسمين أساسيين "علوم الواقع" و"علوم الماهية".

إن الوجود الخارجي الذي يحيط بنا يتكوّن بالفعل من وقائع جزئية حسية متعددة ندركها بالمنهج التجريبي، لكن توجد إلى جانبها ماهيات أخرى أعلى منها، ولا يمكن إدراكها بالأساليب التجريبية السابقة. والوقائع تتميز بأنّها حسيّة مادية جزئية متغيّرة وعرضية، بينما تتميز الماهيات بخصائص أخرى عكسها تماما، إنّها عقلية معنوية كلية ثابتة وجوهرية، الأولى ندركها بالتجربة والثانية ندركها بالحدس العقلي[2].

إن "***هوسرل***" يسعى في علمه الجديد إلى وضع أسس تجربة كلية جديدة هي "التجربة المتعالية" التي ندرك في ثناياها الواقعة المادية وماهيتها العقلية في وحدة متكاملة، هذه التجربة المتعالية هي هدف "***هوسرل***" وغايته من تأسيس الفينومينولوجيا كعلم كلّي، لأن التعارض بين "الواقعة" و"الماهية" سوف يختفي حينئذ وتتحقق المعرفة الكلية اليقينية الثابتة[3].

ونجد أنّ "***هوسرل***" قد رفع من شأن "علوم الماهية" لعدّة أسباب، فالماهيات هي شرط الوجود الحقيقي الثابت، بينما الوقائع الجزئية أعراض متغيّرة لهذا الوجود، كما أنّ الماهيات توجد في صورة خالصة مستقلة دون أن تعتمد على أعراض الواقع المتغيّر، بالإضافة إلى أن "علوم الواقع" وحدها ليست كافية لمعرفة الحقيقة كلّها. وعن أمثلة علوم الواقع، علم الطبيعة وعلم النفس التجريبيات، وعن أمثلة علوم الماهية، علم الحساب وعلم الهندسة وكذلك الفينومينولوجيا[4].

---

[1] المصدر نفسه، ص: 121.
[2] المصدر نفسه، ص: 121.
[3] المصدر نفسه، ص: 122.
[4] المصدر نفسه، ص: 123.

نلاحظ أن "*هوسرل*" عندما انتقد "علوم الواقع" ذات الطبيعة الجزئية التجريبية لم يرفضها تماما، وإنّما حاول أن يوسع نطاقها بردها إلى "علوم الماهية" ليؤسس علما جديدا يتوصل فيه إلى إدراك الحقيقة الكلية الشاملة.

هذا العلم الماهوي الجديد أصبح ضروريا –من وجهة نظر "*هوسرل*"– لأنه سوف يقدم العلاج الحاسم في عصره، ويحافظ على الدلالة الإنسانية فيها، وهذا العلم أيضا يتولى مهمة الفلسفة ويحوّلها من مذاهب فردية متعارضة إلى علم كلي دقيق[1].

إذن، يمكن أن نقول أن محاولة تأسيس الفينومينولوجيا كعلم جديد، تقتضي في الوقت نفسه البحث عن منهج جديد أيضا، يتوافق مع طبيعة وأهداف العلم المنشود، وقد تنبه "*هوسرل*" بالفعل إلى أهمية تحديد هذا المنهج مقدّما، حيث قال: "ومن اللحظة التي اتخذت فيها قراري بالاتجاه نحو هذه الغاية (أي تأسيس العلم الجديد) وجب عليّ أولا أن أسأل نفسي كيف يمكنني أن أجد منهجا يعطيني خط السير الذي أسير عليه لكي أصل إلى العلم الحقيقي"[2].

وفي هذا السبيل رفض "*هوسرل*" استخدام المنهج التجريبي لأنّه محدود بإدراك الوقائع المادية الجزئية المتغيّرة، لا يصلح لإدراك "الماهيات العقلية" الكلية الثابتة. أما المنهج الرياضي، فبالرغم من خصوبته ودقّة نتائجه وتوافق طبيعته مع العلوم الرياضية الماهوية، إلا أنه لا يصلح كله تماما لاستخدامه كمنهج أساسي في العلم الجديد، الذي يستهدف إدراك الماهيات من خلال التجربة المتعالية، والسبب في ذلك هو أن المنهج الرياضي يرتد في جوهره إلى بضع بديهيات قليلة وعدّة مصادرات محدودة تكون هي أساس الاستنباط، بينما التجربة المتعالية تمثل مصدرًا غنيًا لا يملك حيالها المنهج الرياضي أن يفعل شيئا[3]. وهذا الأمر لم يمنع "*هوسرل*" من اتخاذ الدقّة والتحليلات الرياضية مثلا، في منهجه الفينومينولوجي الجديد، الذي شرع في تحديد معالمه وبيان خطواته، والذي يتحاشى فيه مساوئ المناهج السابقة ويقتبس مزاياها، ثم يزيد عليها ما

[1] المصدر نفسه، ص: 124.

[2] المصدر نفسه ، ص–ص: 101–102.

[3] *Husserl (E), idées directrices pour une phénoménologie, traduit par Ricœur, éditions Gallimard, 1950, p. 19.*

يحقق أهدافه في "حدس الماهيات" ومعايشة التجارب المتعالية وتأسيس العلم الكلي المنشود[1].

بعد تحليلنا السابق، وتوضيحنا لمعالم أزمة (العقل الأوروبي) وخطورة الوضع القائم، ينبغي أن نشير إلى موقف "***هوسرل***" مجددا وبشكل أكثر وضوح في محاولته تجاوز ذلك. وبالتالي، يصبح تساؤلنا المشروع هو من أين يبدأ "***هوسرل***" جهده الفلسفي ليؤسس الفينومينولوجيا كعلم دقيق؟ وما هي نقطة الانطلاق التي يشرع منها في سعيه الفلسفي ويطبق منهجه لإقامة هذا العلم المنشود؟ لقد *اهتم "**هوسرل**"* كل الاهتمام بتحديد نقطة انطلاقه مقدّما، باعتبار أن الفينومينولوجيا هي علم البدايات الصحيحة والأصول اليقينية. وهو يرى أن تحويل الفلسفة إلى علم كلي دقيق يحتاج بالضرورة إلى نقطة انطلاق يقينية لا تقبل الشك إطلاقا[2]، ويؤكد أيضا أن الهدف من جهده الفلسفي في مجال الفينومينولوجيا يتمركز حول تأسيس علم كلي جديد هو "علم البدايات" وفلسفة أولى تنبع من جوفها كلّ النظم الفلسفية وشتى مبادئ العلوم[3].

لقد أدركنا أن التفلسف عامة هو الوجود بكل مظاهره، وهذا الوجود بدوره إما أن يكون ماديا خارجيا أو عقليًا داخليًا، يضم الأوّل مختلف الأشياء الجزئية والوقائع المتناثرة في عالم الطبيعة المادية، بينما يشتمل الثاني الأفكار المجرّدة والماهيات المعنوية الموجودة في عالم العقل الإنساني، وقد جرى التقليد الفلسفي طوال تاريخه السابق على "***هوسرل***" وفي غالبيته العامّة، على أن تكون بداية الانطلاق الفلسفي لأي مذهب، إمّا من هذا العالم المادي الخارجي الذي يتمثل في "الموقف الطبيعي"، أو من ذلك العالم العقلي الداخلي الذي يتمثل في "الموقف المثالي"، حيث تعددت المذاهب وتشعبت فيما بين الموقفين من تأييد وتدعيم، أو معارضة وتفنيد[4].

وفيما يخص بداية انطلاق "***هوسرل***" فقد رفض أن يخضع فيها لهذا التقليد الفلسفي السابق عليه، من حيث اختيار أحد الموقفين كبداية لسعيه الفلسفي في بناء الفينومينولوجيا.

---

[1] *Ibid., p. 24.*
[2] *Ricœur (P), à l'école de la phénoménologie, librairie philosophique, J. Vrin, 1986, p. 141.*
[3] *Ibid., p. 142.*
[4] محمد (سماح رافع)، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص: 131.

وأراد أن يبحث عن نقطة انطلاق جديدة تتميّز بالدقّة واليقين والعمومية التي تساعد على تأسيس العلم الكلي المنشود. لذلك انتقد كلا الموقفين الطبيعي والمثالي ورفضهما كنقطة ابتداء فلسفية، وحاول أن يرتّد إلى مجال محايد يكون أعلى من هذين الموقفين المتعارضين، لينطلق في طريقه الفلسفي الجديد[1].

لقد انتقد "***هوسرل***" الموقف الطبيعي، الذي كان يرى أن العالم الطبيعي بكل مشتملاته موجود دائما هناك، وقائم باستمرار أمامنا بوصفه جماعا لكل الموضوعات المكانية–الزمانية، وهو ممتد في الزمان وقائم في المكان، ونحن ننتمي إليه بوصفنا بشرا طبيعيين، والأشياء المادية موجودة هناك بالنسبة لنا في توزيع مكاني معيّن، وهي تظل حاضرة وقائمة، سواء وجهنا إليها انتباهنا أم لا.

وكذلك الحال بالنسبة للأحياء والنّاس الذين ندركهم كموجودات مباشرة ونفهم أفكارهم ونعرف سلوكهم. وليس من الضروري أن تكون هذه الموضوعات داخلة بكل دقّة في نطاق إدراكنا الحسي، وإنما يشوبها بعض الغموض، خاصة من حيث الأفق الزماني اللامتناهي لهذا العالم، إذ ليس هو فقط عالم الوقائع والأشياء، وإنّما أيضا عالم قيّم وخبرات.

ومن هنا نقول، إن "***هوسرل***" انتقد الموقف الطبيعي ورفضه كنقطة بداية ينطلق منها في سعيه الفلسفي، ومع ذلك انتقد أيضا الموقف المثالي وأنصاره الذين ينادون بوجود فكر خالص وذات مستقلة تمامًا عن العالم الطبيعي الخارجي، ويعتبرون أنّ عالم الأنا العقلي هو الذي يخلق من عنده هذا العالم الطبيعي ويضفي عليه شرعية وجوده، حيث يصبح العقل وحده الحقيقة المطلقة، وتكون الفكرة هي الأساس الوحيد والصحيح للوجود بمختلف مظاهره. ورأى "***هوسرل***" أن أنصار هذا المذهب وقعوا في خطأ عندما انفصلوا تمامًا من عالم الطبيعة، ولم يحلّلوا الشعور بما يشمل عليه من ماهيات حقيقية، وإنّما اكتفوا بتشييد نظرياتهم العقلية المجرّدة في عالمهم العلوي المستقل[2].

---

[1] المرجع نفسه، ص: 132.
[2] المرجع نفسه، ص: 133.

إذن، لاحظنا من خلال هذا العرض التحليلي المبسّط لمفهوم الأزمة من المنظور "الهوسرلي" كيف كان الخطر الحقيقي متربصا بالإنسانية الغربية، وهو خطر الشك في كل شيء، وخطر التعب أمام طغيان المذاهب الموضوعية، وبالتالي هناك خطر الاستسلام للأدرية حديثة"، والخوف من خوض معركة الروح لأنها معركة طويلة الأمد تحتاج إلى نفس طويل، والخوف كل الخوف أن تستسلم أوروبا للموجة الكاسحة من المدارس الوضعية والنسبية، فتغرق في بحر الشك وتنسى نفسها، فيغوص العقل ويتعطل عن عمله الإبداعي الروحي وتسطع شمس اليأس، شمس العقلانية الزائفة التي أخذتها موجة الحصول على النجاح السريع، وعلى النفع المباشر[1].

إنّ الأمر الخطير الذي حاول "***هوسرل***" تجاوزه هو أن تسقط الفلسفة ذاتها ضحية الأسلوب العلمي–التقني السائد، وأن توجه كلّ جهدنا للتكيّف معه والخضوع لمقاييسه. إنّ الفلسفة عندما تتخذ هذا الموقف تتخلى عن معناها الأصلي، الذي يقتضي وضع المسبقات والبداهات موضع سؤال.

إن الفلسفة لا يحق لها أن تتجاهل الوضعية الجديدة التي خلفتها العلوم، ولكن لا يحق لها كذلك أن تستسلم لها، وأن تضعها فوق كل نقد وأن تعتبرها أمرًا بديهيا يجب قبوله دون تساؤل. يجب على الفلسفة أن تبقى وفيّة لمعناها الأصلي الذي يفترض عليها أن تضع الأسلوب العلمي–التقني موضع السؤال[2].

---

[1] زيناتي (جورج)، رحلات داخل الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: 119.

[2] المصدق (إسماعيل)، مقال هوسرل وأزمة الثقافة الأوروبية، مجلة مدارات فلسفية، العدد: 1، 1998م، ص: 48.

المبحث الثاني: واقع العلوم الحديثة وإرهاصات الفينومينولوجيا

كان "***هوسرل***" على معرفة دقيقة بوضعية علوم عصره، حيث بيَّن في مناسبات عديدة، أنّ العلوم الوضعية ليست قائمة على أسس متينة، وأنها تستعمل مفاهيم غير واضحة بما فيه الكفاية، وتنطلق من مبادئ غير شفافة. ومع ذلك لم يكن "***هوسرل***" يرى داعيًا للشك في علمية هذه العلوم.

وهذا موقف سيُعبِّر عنه كذلك في مؤلف "الأزمة" فالنجاحات النظرية والتطبيقية التي حققتها هذه العلوم تعد في نظره مؤشرًا على صرامتها وعلميتها. وحتى التحولات الحاسمة التي عرفتها بعض العلوم لا يرى فيها "***هوسرل***" مساسا بعلميتها. يقول عن الفيزياء: "سواء أكانت الفيزياء ممثلة من طرف "***نيوتن***" أو "***بلانك***" أو "***أينشتاين***" أو من طرف أي كان في المستقبل، فإنها كانت دائمًا وستبقى علما دقيقا. وأنه لا ينبغي أبدا أن نتوقع بلوغ شكل نهائي مطلقًا لأسلوب بناء النظرية في كليتها، ولا حتى أن نطمح إليه[1]. لا معنى إذن للشك في علمية الفيزياء ولا غيرها من علوم الطبيعة والإنسان. هناك استثناء واحد هو السيكولوجيا، التي كان "***هوسرل***" ينبه دائما إلى قصورها الناتج عن التوجه الوضعي الذي اتخذته منذ تأسيسها[2].

إنَّ "***هوسرل***" رغم تأكيده على المشاكل، بل والمفارقات التي تعرفها العلوم الحديثة، لا يضع علميتها موضع شك، ولا يعتقد أن أفق نموها أصبح مسدودًا. ومع ذلك، فإنه لا يكتفي بأن يؤكد على أن العلوم الحديثة تعرف في عصره أزمة عميقة، بل يجعل من هذه الأزمة موضوعا لمؤلفه الأخير. بأي معنى يتحدث "***هوسرل***" إذاً، عن أزمة للعلوم؟

لفهم ما يقصده "***هوسرل***" بأزمة العلوم يجب أن نتخلى عن تصور العلم كبناء قائم بذاته ومستقل عن باقي مجالات الحياة البشرية، فهذا التَّصور يتعارض تماما مع المنظور الفينومينولوجي للعلم.

أن الأزمة التي يتحدث عنها "***هوسرل***" تتعلق بدلالة العلوم الحديثة بالنسبة للإنسان وللوجود البشري. فنظرة الإنسان الحديث إلى العالم أصبحت، ابتداءً من منتصف القرن

---

[1] *Kelkel (L) et Schérer : Husserl, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie, op. cit., p. 129.*

[2] *Ibid., p.132.*

التاسع عشر، تتحدّد بكيفية شبه تامة من قبل العلوم الوضعية، والأسلوب الذي تعالج به هذه العلوم موضوعاتها، اصبحت تطبع تفكير الإنسان في مختلف المجالات. نتيجة ذلك هي التخلّي عن كل الأسئلة الحاسمة بالنسبة للإنسان، واتّخاذ موقف اللامبالاة إزاءها. إن العلوم الحديثة ليس لديها ما تقوله في الوضعية الحرجة التي تعيشها[1]، بل أكثر من ذلك، إنها مسؤولة بكيفية ما عن هذه الوضعية.

تتجلى أزمة العلوم، حسب "***هوسرل***" في إقصائها للأسئلة الأساسية والحاسمة بالنسبة للوجود البشري كله، تلك الأسئلة التي تتعلق بمعنى الوجود البشري أو لا معناه، التي تتعلق بالعقل واللاعقل، والتي تتعلق بسلوك الإنسان إزاء المحيط البشري وغير البشري، وبحريته في أن يشكل محيطه حسب معايير العقل[2]. إن علوم الطبيعة لا تطرح هذه الأسئلة، لأنها تقوم على استبعاد كل ما هو ذاتي. أما العلوم الإنسانية، التي عليها أن تهتم بالوجود الروحي للإنسان في تاريخيته، فإن علميتها الصارمة تفرض على الباحث أن يتجنب اتخاذ اي موقف، أو إصدار أي حكم قيمة حول القضايا الحاسمة بالنسبة للإنسان[3]، فالعملية تقتضي، حسب المنظور السائد الاقتصار على مراقبة الوقائع وتسجيلها، سواء كانت هذه الوقائع متعلقة بالعالم الفيزيائي أو الروحي. وواضحٌ أنَّ إبعاد الأسئلة الأساسية بالنسبة للوجود البشري من مجال العلم، يجعل العلوم الحديثة عاجزة عن مساعدة الإنسان في إعطاء معنى لوجوده وفعله، وعن توجيه حياته الفكرية والعلمية.

لا يتعلق الأمر إذن عند "***هوسرل***" بأزمة تهم العلم والعلماء، وينحصر وجودها في المعاهد والمؤسسات العلمية فقط، بل بأزمة شاملة تمس الوضعية العامة وتنتشر في كل مجالات الحياة. واضح أن "***هوسرل***" يُشير هنا إلى الوضعية التي كانت سائدة في العقود الأولى من القرن العشرين، خاصة بعد الحرب العالمية الأولى، تلك الوضعية التي كانت

---

[1] *Renaud (B) : introduction à la philosophie de Husserl, 1er édition, les éditions de la transparence, 2004, p. 107.*

[2] *Ibid., p. 113.*

[3] *Ricœur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, in : A l'école de la phénoménologie, op. cit., p. 85.*

تشغل بال كثير من المثقفين الألمان أنذاك، التي يربطها "***هوسرل***" بهيمنة التصور الحديث للعلم.

بهذه الملاحظات نكون قد فهمنا، بكيفية أولية، ما يعنيه "***هوسرل***" بالأزمة، التي تنتاب العلوم. يجب أن نلاحظ بأن "***هوسرل***" يتحدث عن العلوم بصيغة الجمع. واستعمال صيغة الجمع في هذا السياق يمكن أن يُعتبر هو ذاته، إشارة إلى وضعية الأزمة التي تعرفها العلوم. و"***هوسرل***" شديد التشبُّت بالفكرة التقليدية للفلسفة كعلم كلي تنضوي تحته كل العلوم الجزئية بصفتها فروعًا تابعة له. إن الفلسفة والعلم هما، حسب معناهما الأصلي والحقيقي، شيء واحد بالنسبة لـــ "***هوسرل***". العلم الحق هو الفلسفة، اي المعرفة الصارمة التي تؤسس ذاتها من منطلقات راسخة، وتبرر قولها في كل خطوة من خطوات انجازه[1]. لا يعني ذلك أن "***هوسرل***" ضد التخصص في العلم، بل بالعكس، إنه لا يرى مانعًا من تقسيم كلية الموجود إلى مجالات يدرس كل منها حسب طرق ومناهج تلائمه. ان ما يفرضه "***هوسرل***" هو اعتبار كل فرع من فروع المعرفة البشرية علما مستقلاً قائمًا بذاته، لا تربطه علاقة جوهرية وداخلية ببقية العلوم والفلسفة. وهذه هي وضعية العلوم الحديثة التي ينبه "***هوسرل***" إلى خطورتها. إن العلوم الحديثة انفصلت عن بعضها البعض، ولم يبق هناك روابط داخلية بينها[2].

إنّ أزمة العلوم الحديثة تتجلى في تشتتهاـــ الذي يرجع بالأساس إلى استقلالها عن الفلسفة. وهكذا، فإن أزمة العلوم الحديثة هي، في نفس الآن، أزمة الفلسفة الحديثة. إنّ الفلسفة لا يمكن أن تحقق مهمتها ومعناها الأصليين إلا إذا كانت تحتضن كل العلوم الجزئية. هذا هو المعنى الأصلي الذي اتخذته الفلسفة منذ نشأتها الأولى في اليونان القديمة، والذي تم في عصر النهضة إحياؤه من جديد والعمل على تحقيقه. ورغم ما يبدُو في ذلك من مفارقة ظاهرية، فإن "***هوسرل***" يرجع إحياء الفكرة الأصلية للفلسفة في عصر النهضة الأوروبية إلى الرغبة في التجديد الشامل، وفي التخلص من الأشغال والأساليب

---

[1] *Husserl, la philosophie première, T1, Trad par ARION .L.KELKEL, 2ème édition 1990, P.U.F, Paris, p. 13.*

[2] *Gérard (V) : la Krisis, Husserl, Ellipses, coll. philo-œuvres, Paris, 1999, p:82.*

الحياتية المألوفة التي سادت أوروبا طوال القرون الوسطى[1]. فالفلسفة حسب "**هوسرل**"، ليست مجرد شكل ثقافي مثل بقية الأشكال الأخرى، بل إن الوجود الفلسفي الحقيقي هو ذلك الذي ينفذ بعمق إلى كل أشكال الحياة البشرية ويطبع ميادينها. إن الرغبة في التفلسف ليست، حسب "**هوسرل**" سوى الرغبة في أن نُوجِّه حياتنا حسب معايِّير العقل وباستقلال عن كل المسبقات. أن نعيش فلسفيًا، يعني أن نوجه حياتنا كلها حسب مبادئ ومقتضيات مستمدة من التفكير العقلي المتحرِّر من أسر العادة والتقليد. إنَّ الفلسفة بوصفها نظرية لا تجعل الباحث وحده حرًا، بل تجعل من له تكوين فلسفي حرًا. وعن الاستقلال النظري يترتب الاستقلال العلمي[2]. ليس للفلسفة مهمة نظرية فقط، بل كذلك وظيفة عملية. وليس المقصود بالوظيفة العملية للفلسفة أن يوجه الفيلسوف حياته الأخلاقية الفردية فقط، بل أن يشكل كل المحيط البشري، كل الوجود السياسي والاجتماعي للإنسانية، انطلاقًا من العقل الحر، وأن يُوجِّه على ضوء تصورات فلسفية كلية[3].

هذا هو المعنى الأصلي للفلسفة الذي تمَّ إحياؤه في بداية العصر الحديث. إلاَّ أنَّ محاولات تحقيقه باءت بالفشل، لتنتهي أخيرا إلى فقدان الثقة بالفلسفة كعلم كلي، وهو ما يعني فقدان الثقة بالعقل وبقدرته على توجيه الحياة المعرفية والعلمية. إن المنهج الذي تم اعتماده في بداية العصر الحديث لبناء الفلسفة أو العلم الكلي لو يؤت ثماره إلاَّ في مجال علوم الطبيعة. وهذا ما سيساعد على سيادة تأويل موضوعي النزعة للعلم، يقوم على الاعتقاد في إطلاقية المنهج الفيزيائي، ويفهم العلمية والحقيقة بمعنى الموضوعية الميتة التي تسود منهجيا في علوم الطبيعة[4]. ومع سيطرة النزعة الموضوعية وتأويلها الضيق للعلم، يتم وضع علمية الفلسفة وصرامتها موضع شك، وذلك بدعوى أنها لا تحقق مقاييس العلمية كما بلورتها علوم الطبيعة وفي مقدمتها الفيزياء. وخطورة هذا الموقف تكمن،

---

[1] *Biemiel (W) : introduction à la philosophie comme prise de conscience de l'humanité, Deucalio, vérité et liberté, 1950, p. 23.*
[2] *DASTUR (F) : Dire le temps (Esquisse d'une chronologie phénoménologique), Encre Marine, 1994, p. 54.*
[3] *Ibid., P. 62.*
[4] *DASTUR (F): Husserl, Des mathématiques à l'histoire, 2e édition, coll: philosophie, P.U.F, Paris, 1999, P: 102.*

حسب "***هوسرل***"، في أن التشكيك في إمكانية بناء فلسفة لها طابع العلمية والصرامة، معناه تخلي العلم عن المشاكل التي تنتمي للفلسفة بمعناها الدقيق، أي عن الأسئلة العليا للوجود البشري، أسئلة الحرية والمعنى والغاية والتاريخ، وبالتالي التخلِّي عن كل طموح في توجيه الحياة البشرية استنادًا إلى العلم والعقل[1]. فالعلة التي تحقق النموذج الفيزيائي، ويعترف بالتالي بعلميتها، يجب أن تبعد من ميدانها كل ما هو إنساني، أما الدراسات التي تنتمي للفلسفة وتعالج القضايا الأساسية للوجود البشري، فيلقى بها خارج دائرة العلم. إن "***هوسرل***" ينعت هذه العلوم بأنها أوروبية. وهذا النعت له دلالة عميقة، لهذا يجب الوقوف عنده بإمعان. فهو لا يعني بذلك أن هذه العلوم نشأت في رقعة جغرافية هي أوروبا، بل أنها نشأت في أحضان الثقافة الأوروبية، وأن جذورها تمتد في أعماق التاريخ الأوروبي. فأوروبا هي، حسب "***هوسرل***" كيان ثقافي تاريخي ووحدة حضارية متميزة. إن ميلاد العلم والفلسفة الحديثين في أوروبا ليس أمرا عرضيا، ذلك، أنَّهما يتجذَّران في الواقع الثقافي الأوروبي، إن فكرة العلم والفلسفة هي فكرة أوروبية نشأت لأول مرة عند الإغريق الذين وضعوا الحجر الأساس للثقافة والتاريخ الأوروبيِّين. يُشير "***هوسرل***" في كثير من الأحيان إلى الأهمية الكبرى لبعض الإنجازات الثقافية السابقة على الحضارة اليونانية القديمة.

إلاَّ أنه يرى، مع ذلك، أن الفلسفة والعلم، بمعناهما الحقيقي، لم يظهرا إلا في اليونان القديمة. العلم والفلسفة أوربيان في أصلهما، ولم تعرفهما أي من الثقافات السابقة على اليونان القديمة، حتى تلك التي حققت في مجالات أخرى مُنجزات مهمة[2]. غير أنَّ العلاقة بين الموقف العلمي–الفلسفي والثقافة الأوروبية ليست وحيدة الجانب. يجب حسب "***هوسرل***"، أن نتوقف عند القول بأن أوروبا هي مهد العلم والفلسفة، بل يجب أن نقول كذلك بأنه مع انبثاق العلم والفلسفة تم تأسيس الكيان الثقافي لأوروبا وميلاد الروح

[1] *Ibid., p. 103.*

[2] *Husserl (E) : la crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, op. cit., p. 321.*

الأوروبية. لا يرى "***هوسرل***" أن أوروبا كانت قائمة كواقع ثقافي تاريخي، ثم قامت في وقت ما بابتكار هذا الشكل الثقافي الخاص، الذي هو العلم أو الفلسفة.

بل على العكس من ذلك، إن ميلاد أوروبا قد تم مع نشأة الفلسفة والعلم[1]. وعليه، فإن حياة أوروبا ومصيرها يرتبطان ارتباطا وثيقا بوضعية العلم والفلسفة. إن فكرة الفلسفة كعلم صارم، يوجه الإنسان بمقتضى مبادئ حياته النظرية والعلمية، هي الفكرة المؤسسة لأوروبا، هي المعنى الذي تتجه الثقافة الأوروبية نحو تحقيقه، هي القوة الدافعة التي تحرك التاريخ الأوروبي. ليست الفلسفة والعلم ظاهرة فكرية معزولة، بل إنها أساس التاريخ الوروبي بأكمله، فالفلسفة تقتضي حسب "***هوسرل***"، العمل على صياغة كل مجالات الحياة وتوجيهها على ضوء العقل الحر ومعاييره وقيمه[2].

إنَّ تأكيد "***هوسرل***" للعلاقة الداخلية القائمة بين فكرة العلم والفلسفة من جهة والثقافة الأوروبية من جهة أخرى، لا يعني الإدعاء بأن الفلسفة شكل ثقافي خاص بأوروبا فقط، أو أنها تحمل سمات نوعية ترتبط بالثقافة الأوروبية وحدها. فـــ "***هوسرل***" يرى أن الفلسفة إمكانية كامنة ضمنيا في أفق كل ثقافة بشرية كيفما كانت، هذه الإمكانية نجد أساسها في ماهية الوعي البشري، وبالضبط في بنية القصدية. إن الوعي يتَّجه، تبعًا لبنيته القصدية، إلى تحقيق أقصى درجات الحقيقة والعقل. هذا النزوع إلى الحقيقة والعقل قائم في الوعي، حتى قبل ظهور كل نشاط نظري وكل اهتمام علمي فلسفي. إلاَّ أن الحاجات المباشرة للحياة العملية اليومية والآفاق الضيِّقة المرتبطة بها، تجعل الوعي يتخلى عادة عن نزوعه نحو الحقيقة والعقل، بمجرد ما يعرف موضوعه بدرجة تسمح بتحقيق الحاجيات العملية المرتبطة به. إن الحاجات العملية للحياة اليومية هي بمثابة قيود تضيق أفق الوعي وتكبح نزوعه نحو الحقيقة والعقل عند حدٍّ مُعيّن. لهذا، فإن التحقيق الأقصى لهذا النزوع لا يمكن أن يتمَّ إلاَّ مع نشأة الموقف النظري العلمي–الفلسفي، الذي يحرّر الوعي من الآفاق الضيقة للحياة العملية ومن قيود العالم المحيط المباشر، عالم الحرفة أو العائلة أو الثقافة الخاصة. لينفتح على العالم كعالم. بفضل اتِّخاذ هذا الموقف المُتحرّر من أسر الحياة اليومية والآفاق

[1] *Ibid., p. 324.*
[2] *Ibid., p. 325.*

الضيقة المشروطة بالحاجات العلمية، يتمكن الوعي من استعادة نزوعه نحو التحقيق الأقصى للحقيقة والعقل[1].

لا تحمل الفلسفة إذاً، حسب "***هوسرل***" مهمات نوعية خاصة بالثقافة الأوروبية، بل إنها إمكانية كامنة ضمنيًا في كل ثقافة بشرية، بل إنها الشكل الذي تتجه نحوه كل ثقافة مهما كانت خصوصيتها. ومع ذلك، فإن الثقافة الأوروبية تتميّز عن كل الثقافات الأخرى، بأنها الثقافة التي جعلت تلك الإمكانية ترى النور وتنتقل إلى السطح[2]. ففي اليونان القديمة تم لأول مرة التعبير عن فكرة الفلسفة كمعرفة تنشد الحقيقة المطلقة، بقطع النظر عن كل الأغراض المنفعية وكل القيود التابعة من الثقافة البشرية الأخرى كالصين والهند[3]. إنّ فكرة الثقافة الأوروبية كثقافة تنزع إلى توجيه الحياة النظرية والعلمية على ضوء العقل ومعاييِّره، هي الفكرة التي تتجه نحوها كل الثقافات، هي الغاية التي تتجه نحوها كل مجموعة بشرية كيفما كانت. إنَّ النموذج الأوروبي لبشرية فلسفية هو، في نظر "***هوسرل***" نموذج كوني يتعالى على كل خصوصية ثقافية أو تاريخية.

على الرغم أنَّ فكرة الفلسفة التي رأت النور لأول مرّة في اليونان القديمة لم تتحقق بالفعل، فإنها بقيت حية في الثقافة والتاريخ الأوروبيِّين. لهذا، فإن البشرية الأوروبية عندما أرادت في عصر النهضة تجديد ذاتها والتحكم في مصيرها وأشكال وجودها، التجأت إلى فكرتها المؤسسة، فكرة الفلسفة والعلم كمعرفة حقة يتم الاعتماد عليها لتشكيل كل مجالات الحياة[4]. إلا أن هذه الفكرة تتحقق هذه المرة أيضًا، فالمسار الذي اتخذته العلوم الحديثة أدى إلى سيادة تأويل موضوعي النزعة، يبعد من مجال العلم كل ما لا يمكن دراسته بواسطة المنهج الفيزيائي–الرياضي، اي كل ما لا يمكن التعبير عنه بكيفية موضوعية رياضية، بناء على هذا التأويل الضيق يلقى بكل الأسئلة المتعلقة بالإنسان خارج مجال العلم، مع سيادة هذا التأويل فقدت الثقافة الأوروبية ثقتها بالفلسفة وإيمانها بإمكانية الفلسفة كعلم صارم، يؤسس للإنسان وعيا عقليا بوجوده، وبمكانته داخل كلية الموجود، ويلعب

---

[1] *Lyotard (J.F) : la phénoménologie, op. cit., p. 31.*
[2] *Husserl (E), la crise, op.ci, p. 282.*
[3] *Ibi, p. 284.*
[4] *Ibid., p. 287.*

دورًا موجهًا بالنسبة لكل مجالات الحياة[1]. هذه هي أزمة الفلسفة في الوقت الحاضر، وهي في الوقت نفسه أزمة العلوم الجزئية التي فقدت كل دلالة بالنسبة للإنسان.

وحيث أن البشرية الأوروبية تم تأسيسها انطلاقًا من روح الفلسفة والعلم، فإن أزمة الفلسفة والعلم هي في ذات الوقت، أزمة البشرية الأوروبية بأكملها. إن "مرض" العلم والفلسفة يعني "مرض" الثقافة الأوروبية، والعجز عن تحقيق الفكرة الأصلية للفلسفة، هو في نفس الوقت عجز أوروبا عن أن توجد وتحيا حسب الفكرة المؤسسة لها[2].

إن الأزمة التي يتحدث عنها "***هوسرل***" هي أزمة فقدان المعنى، أزمة التوجه الأخلاقي والاجتماعي والسياسي لدى البشرية الأوروبية وهي في الوقت نفسه، أزمة العلم والفلسفة باعتبارها المبدأ المؤسس للبشرية الأوروبية. إن أوروبا التي تأسست انطلاقا من روح العلم والفلسفة لا يمكن أن تكون "سليمة" إلا إذا حققت الفكرة التي تملأ كيانها وتعطي معنى لوجودها. وما يدل على أن هذه الفكرة لم تتحقق هو توزع الفلسفة إلى تيارات ونزعات مختلفة[3]. إنَّنا لا نتوفر، كما يلاحظ "***هوسرل***" على فلسفة واحدة، تساهم الأجيال المختلفة في بنائها، وتتقدم تدريجيا نحو التحقق الكامل[4]. بدلاً من فلسفة واحدة حية، لدينا أدبيات فلسفية تتزايد بلا حدود، ولكن تفتقد تقريبا كل رابط بينها، وبدل حوار جدي بين نظريات متعارضة تعلن رغم تضاربها ترابطها الداخلي ووحدة اقتناعاتها الأساسية وإيمانها الثابت بفلسفة حقيقية، لدينا توافق مظهري ونقد مظهري، لا تفاعل جدي للفلاسفة فيما بينهم[5]. في مقابل وضعية التراجع والتمزق التي تطبع الفلسفة، تعرف العلوم الجزئية تقدما هائلا يتجلى في تحقيقها لانتصارات باهرة، سواء على المستوى النظري أو التقني-التطبيقي.

وإذا كانت العلوم الجزئية تتابع مسيرتها غير مكترثة بالوضعية المزعجة التي تعاني منها الفلسفة، فإن ذلك لا يعني بتاتا أن هذه العلوم لا تعيش الأزمة، فوضعية الفلسفة

---

[1] *Levinas (E), En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 3^e édition, J.Vrin, Paris, 2001, p. 114.*
[2] *Husserl (E) : la crise …, op. cit., p. 114.*
[3] *Ibid., p. 119.*
[4] *Ibid., p. 120.*
[5] *Husserl (E), Méditations cartésiennes, op. cit., p. 42.*

تنعكس على العلوم أيضا، لأنها بدون فلسفة تفقد ما يعطي معنى لوجودها وما يربطها بوضعية الإنسان[1]. بدل أن تحقق البشرية الأوروبية الحديثة فكرتها المؤسسة للفلسفة كعلم كلي يوجه حياة الإنسان، اتَّخذت العلوم مسارًا آخر أدى إلى نشأة تصور للعلم تحتل فيه الرياضيات المكانة الأساسية، وتلعب فيه دور النموذج، ليس فقط بالنسبة للعلوم الجزئية، بل حتى بالنسبة للفلسفة. وهكذا سقطت الفلسفة ذاتها ضحية التصور الموضوعي النزعة للعلم، الذي يقضي، بدعوى احترام مقاييس العلمية والموضوعية، كل ما هو ذاتي، أي، في نهاية المطاف: كل ما يتعلق بالإنسان وبالأسئلة التي تهمه في حريته ومسؤوليته وتاريخيته[2].

هكذا، تجد الثقافة الأوروبية ذاتها في وضعية حرجة: من جهة، علوم جزئية تحقق النموذج الموضوعي للعلم، ولكنها عاجزة تماما من أن تقدم للإنسان أي معنى أو قيمة، بل إن عجزها هذا بالضبط هو ما يمنحها الإعتراف بصفة العلمية، ومن جهة أخرى، فلسفة تهتم بالأسئلة الأساسية للإنسان، ولكن في مقابل ذلك، بل وبسبب ذلك، لا يعتقد بإمكانية بلوغها إلى مستوى العلمية، بدعوى أن العلمية تشترط الموضوعية التامة، أي غض النظر عن كل ما هو ذاتي، كل ما يهم الوجود البشري في صميمه[3].

إن ما يُثير في الحقيقة قلق "***هوسرل***" إزاء هذه الوضعية، هو أن فقدان الثقة في الفلسفة أصبح شائعًا حتى عند الفلاسفة أنفسهم، إزاء التناقض بين التقدم الذي تحققه العلوم الجزئية والتشتت الذي يطبع الفلسفة، بدأ الفلاسفة أنفسهم يتخلون عن الفكرة الأصلية للفلسفة كعلم كلي، وذلك تحت تبريرات متنوعة وفي ظل توجهات مختلفة. فالبعض يرى، أن الفلسفة أصبحت مع تقدم العلوم الجزئية غير ذات موضوع، وهي لكي تحافظ على وجودها مدعوة للتكيف مع المفهوم السائد للعلم، وذلك بأن تتخلى عن مهمتها التقليدية وأن تلتقي بمهام مرتبطة بالعلوم. هذا التوجه يريد المحافظة على وجود الفلسفة وعلميتها،

---

[1] *Husserl (E) : la crise..., op. cit., p. 402.*
[2] *Ibid., p. 410.*
[3] *Ibid., p. 411.*

ولكن ثمن ذلك هو التخلي عن مهمتها الأصلية[1]. والبعض الآخر يدعو إلى المحافظة على المهمة الأصلية للفلسفة، حتى وإن كان ثمن ذلك هو التضحية بعلميتها.

هذا التّوجه، يرى أن العلوم الوضعية غير قادرة على تلبية كل حاجيات الوجود البشري، وانطلاقًا من ذلك يبرر ضرورة الفلسفة، إلا أنه يفهمها كشكل خاص للحياة الروحية لا يمكن إخضاعه لمقياس العلمية[2]. وعلى العكس من هؤلاء وأولئك، يتشبث "***هوسرل***" بالفكرة الأصلية للفلسفة وبدورها في توجيه الحياة النظرية والعملية للإنسان، ويرفض في الوقت نفسه التنازل عن علميتها وصرامتها". إن أزمة الوجود الأوروبي لا يمكن أن تعرف إلا نهايتين: إما أفول أوروبا في الاغتراب عن المعنى العقلي الخاص لحياتها، السقوط في عداء الروح وفي البربرية، أو إعادة إحياء أوروبا انطلاقًا من روح الفلسفة، بواسطة بطولة العقل تتجاوز نهائيًا كل نزعة طبيعية"[3]. إن المخرج الوحيد من الأزمة التي تهدد كيان البشرية الأوروبية يكمن –حسب "***هوسرل***"– في تحقيق الفكرة المؤسسة لأوروبا، فكرة الفلسفة كعلم كلي صارم.

---

[1] المصدق (إسماعيل)، مقال: هوسرل وأزمة الثقافة الأوروبية، مجلة مدارات فلسفية، العدد 1، 1998، ص: 17.
[2] المرجع نفسه، ص: 18.
[3] *Husserl (E) : la crise ..., op. cit., p. 347.*

الباب الثاني

أسس الفكر اللغوي المعاصر ومساراته: مباحث اللغة، والدلالة والمعنى

الفصل الأوّل: اتجاهات الدراسات اللغوية الغربية -الرؤى والمفاهيم –

الفصل الثاني: المسألة اللغوية في الفلسفة المعاصرة -الأطر والمرجعيات-

الفصل الثالث: بين الفعل والمعنى: النظرية الفينومينولوجية للدلالة عند "هوسرل".

الفصل الرابع: العلامة والمعنى عند " هوسرل " - مقاربة مفاهيمية -

أضحى من المسلّم به في الدراسات اللسانية أنَّه لا يمكن الحديث عن علم الدلالة دون موازنته بما يسمَّى عند اللغويِّين الغربيِّين بـــ "البراغماتية *Pragmatique*"، وهو ما يمكن ترجمته حرفيا بعلم الاستعمال، وإن كانت ترجمته بعلم التخاطب أكثر قبول[1].

وضَعَ علم الدلالة *Sémantique* اللساني المشهور "***بريال***" ***Bréal*** للمجال الذي يعني بتحليل المعنى الحرفي للألفاظ اللغوية ووصفها. ولا تقتصر اهتمامات هذا العلم على الجوانب المعجمية في المعنى فقط، بل تشمل أيضا الجوانب القواعدية.

وقد تعدَّدت اهتمامات الباحثين في علم الدلالة من تخصصات مختلفة إلى الحد الذي أصبح فيه الحديث عن علوم الدلالة ممكنًا. وهكذا نجد اللساني "**جون لاينز**" ***John lyons*** مثلا يميز بين علم الدلالة اللغوي، وعلم الدلالة الفلسفي، وعلم الدلالة الإناسي، وعلم الدلالة النفسي، وعلم الدلالة الأدبي، غير أنه عندما يطلق علم الدلالة دون قيد، أو وصف، فإنه ينصرف إلى علم الدلالة اللغوي[2].

تُعدُّ التداولية -باعتبارها إستراتيجية هامة في تحليل الخطاب- أقدر وأصلح المناهج بما تتيحه من إجراءات فعالة، وهذا يعني "الجمع بين المنهج البنائي الوصفي والمنهج التفسيري... لأننا نحتاج إلى تفسير الظواهر الثقافية أكثر من وصفها، وأن الوصف وحده يعزل الأثر الأدبي عن المجتمع والتاريخ"[3]، أي أن العملية الإبداعية أو اللغوية لا تتحقق إلا في ظل تواصل حقيقي بين باث ومتلق -ولا أقصد بالحقيقي التواصل العيني لكن أن يكون المؤلف من ضمن اعتبارات الناقد- فضلا عن طبيعة النص "لأن أي عملية تواصلية لا تكاد تتمُّ في غياب الشروط التداولية، فملفوظات الخطاب لا تنفصل هي الأخرى عن

[1] محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب المتحدة، ط1، 2004، بيروت، ص: 11.
[2] المرجع نفسه، ص: 12.
[3] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، ص: 240.

أسيقة التلقي: ومنها الباث والمستقبل والجمهور والنسق وشكل الخطاب والمقام والقناة والموضوع والغرض ومفتاح التقويم"[1].

وتُعتبرُ قضية "المعنَى"، من أهم القضايا التي اشتغل فيها فلاسفة اللغة، وقدموا نظريات في الدلالة، محاولة لرَسمِ منهج الوصول إليه، فعلم الدلالة كان شغله الأول استخراج المعنى الكامن خلف المفردات والتراكيب، ثم طرحت الكثير من النظريات اللسانية منهجها في تفسير النصوص، وبيان معانيها.

فإذا كان علم الدلالة يعني بدراسة المعنى من خلال المفردة والتركيب، فإنه يدرس ذلك دراسة شكلية صورية بغض النظر عن السياقات التي تحف الكلام[2].

ويدرس علم استعمال اللغة أو التداولية اللغة في حيز الاستعمال متجاوزا حدود الوضع الأصلي وإن كان يُبنى عليه، وذلك لأن مقاصد المتخاطبين لا يمثلها الوضع اللغوي المجرد فقط، ولا يمكن الوصول إليها من خلال فهم اللغة في سياق الاستعمال المتجدد بتجدد مقاصد المتكلمين، يستند فيه المتخاطبون إلى الوضع اللغوي، ويتجاوزونه تلبية لمقاصدهم وأغراضهم الدلالية[3].

ثم إنَّ نشأة التداولية –التي تبحث عن المعنى– ستكون نتاج حقول مختلفة (كالفلسفة والمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرها)، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، فيرى الباحثون أن للمدرسة التحليلية بزعامة "***غوتلوب فريجة***" 1952 دورها في تكوين التداولية، لأن هذه الفلسفة رأت أن أولى "مهام الفلسفة هي البحث في اللغة وتوضيحها، وقد اعتبر فلاسفة التحليل هذا المبدأ المنهجي علامة قوة منهجهم... ومن أهم ما أنكرته الفلسفة التحليلية على ذلك الفكر الفلسفي القديم أنه لم يلتفت إلى اللغات الطبيعية ولم يولها ما تستحق من الدراسة والبحث، فسعت إلى ردم هذه الهوة... باتخاذ اللغة موضوعا للدراسة باعتبارها أولى الأوليات في أي مشروع فلسفي"[4].

---

[1] محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، مرجع سابق، ص: 100.
[2] المرجع نفسه، ص: 12.
[3] المرجع نفسه، ص: 13.
[4] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، مرجع سابق، ص: 20.

كما تعدُّ اسهامات "**موريس**" هامة في نشوء البحث التداولي وذلك من خلال تقسيمه الثلاثي المبدع بين حقول علم العلامات، النحو، والدلالة، والتخاطبية أو التداولية[1]، فذكر أن علم النحو "يدرس العلاقات بين العلامات اللغوية، وعلم الدلالة يدرس علاقاتها بالأشياء، والتخاطب يدرس علاقة العلامات بمفسريها[2]، ويعود هذا التصنيف أصلا إلى "**بيرس**" الذي ميز بين "المواد الدالة والمدلول أو الممثل والمؤول"[3]، فالمواد الدالة المكونة من "حامل ومحمول والمدلول الذي يمثله الدال"[4]، وقد قدم "**بيرس**" إسهاما كبيرا حين ميز النمط والورود، فالنمط هو علامة لها كيان مجرد مثالي وتقع في اللسان[5]، أي في الوضع اللغوي، في حين أن الورود هو "الاستعمال الملموس للنمط في السياق"[6]، ولكن لم يظهر تقسيم "**بيرس**" بالوضوح التداولي الذي ذكره "**موريس**".

وقد تأثر بأفكار فلسفة "**فريجه**" التحليلية عدد من الفلاسفة منهم "**فتجنشتاين**" و"**أوستن**" و"**سيرل**" و"**هوسرل**" وغيرهم، وتجمع عند هؤلاء مقولة مفادها أن "فهم الإنسان لذاته ولعالمه يرتكز في المقام الأول على اللغة، فهي التي تعبر عن هذا الفهم"[7].

ثم لعب الفيلسوف "**فتجنشتاين**" -الذي تأثر بالفلسفة التحليلية- دورًا هامًا في إسقاط الفلسفة التحليلية على اللغة، فأسس اتجاها جديدا سماه فلسفة اللغة العادية، وقوامها "الحديث عن طبيعة اللغة وطبيعة المعنى في كلام الرجل العادي"[8]، ولعلّ أهم ما يميز فلسفة "**فتجنشتاين**" التحليلية "بحثه في المعنى وذهابه إلى أن المعنى ليس ثابتا ولا محددا ودعوته إلى تفادي البحث في المعنى المنطقي الصارم"[9].

وبين أحضان فلسفة اللغة العادية نشأت الأفعال الكلامية، وذلك أن تراث "**فتجنشتاين**" لم يكتسب العناية الحقيقية إلا بعدما تبناه فلاسفة "مدرسة أوكسفورد" ولاسيما

---

[1] فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، 2004، بيروت، ص: 96.
[2] محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، مرجع سابق، ص: 13.
[3] فرانسواز أرمينكوا، المقاربة التداولية، مرجع سابق، ص: 26.
[4] فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار، 2002، اللاذقية، ص: 214.
[5] المرجع نفسه، ص: 16.
[6] المرجع نفسه، ص: 42.
[7] مسعود صحراوي، التداولية، مرجع سابق، ص: 20.
[8] المرجع نفسه، ص: 20.
[9] المرجع نفسه، ص: 21.

"***جون أوستن***" الذي بدأ أثر "***فتجنشتاين***" واضحا عليه في كتابه: "عندما يكون القول هو الفعل"، ثم اتَّبعه "***جون سيرل***"الذي ألف أفعال الكلام[1].

ويعد "***أوستن***" وتلميذه "***سيرل***" من أبرز مؤسسي المدرسة التداولية، ثم تبعهم في تطوير هذا المنهج الفيلسوف "***بول غرايس***" في جهوده الكبيرة التي طور بها الدرس التداولي، ولاسيما في حديثه عن مبادئ المحادثة[2].

سنحاول أن نقف في هذا الباب على بانوراماَ الفكر اللغوي المعاصر من خلال تتبع المنعرجات اللغوية التي ما فتئت الفلسفة الغربية تؤسس أهم لحظاتها الهامة، باذلين الجهد في البحث في فلسفة اللغة وأهم المحطات التي شكلت الوعي الغربي من خلال مسايرته للأسئلة الجوهرية التي طرحها فلاسفة اللغة.

فكان ضروريًا أن نهيكل هذا الباب في أربعة فصول، تصب جميعها في فضاء معرفي نستجلي بالتحليل والدراسة أهم مرتكزاته الفلسفية، لذلك لا يمكن الحديث عن فكر بدون لغة تعطيه مبررات الوجود ودلائل الحضور، وعلى سبيل المثال، لا يمكن الإفصاح عن التجربة الفلسفية من خلال عنصري الفهم والإفهام بعيدا عن لبوس لغوي، ولا مجال لوجود الموقف الفلسفي دون تشكيل الخطاب المعلن عن الحضور.

وعليه ستكون الإشارة بالغة الأهمية في القول أن الفلسفة كنمط متميِّز من التفكير توصف بأنها تعبير لغوي يقوم من خلاله الفيلسوف بطرح جملة من القضايا والإشكالات، حيث لا يمكن التفلسف بعيدا عن اللغة.

ورد الفصل الأول الموسوم "**اتجاهات الدراسات اللغوية الغربية**" متضمنًا مبحثين اثنين، تناول الأوّل مسألة اللسانيات البنيوية عند "***دي سوسير***" مبرزًا أهم المفاهيم التي تأسست عليها وموضحا المرتكزات الأساسية التي شكلت فضاء "النشأة والتكوّن".

أما المبحث الثاني عالج إشكالية التحليل اللغوي لدى مدرسة أكسفورد باعتبار أن الاتجاه التحليلي وسم الفلسفة المعاصرة بوسمة منهجية جديدة، تجسدت في أعمال (**مور**–

---

[1] المرجع نفسه، ص: 24.

[2] محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، مرجع سابق، ص: 13.

راسل-فتجنشتاين، وغيرهم)، كما تناول المنهج التداولي في دراسة الخطاب، مبينا مفهومه وأهميته، وانتهى إلى الحديث عن "أفعال الكلام" كما وضحها (***أوستين، سرل***).

ورد الفصل الثاني الموسوم "**المسألة اللغوية في الفلسفة المعاصرة**"، مُتضمناً مبحثين اثنين، بحث الأول في مفهوم "العلامة والرمز" لدى أهم الفلسفات المعاصرة (البراغماتية، البنيوية، الفينومينولوجية، التأويلية، التحليلية).

أما المبحث الثاني سعى وفق مقاربة تحليلية توضيح مفهوم "الدلالة" في الفلسفة النمساوية قصد الوقوف على أهم الميزات التي اتصفت بها والتي حملتها كمفاهيم ومقاصد.

ورد الفصل الثالث الموسوم "**بين الفعل والمعنى، النظرية الفينومينولوجية للدلالة عند** "***هوسرل***" متضمنا مبحثين اثنين، بحث الأول في "التعبير والدلالة" في الأبحاث المنطقية، مركزا على توضيح هذين المفهومين من وجهة نظر فينومينولوجية بحتة كما تصوّرها "***هوسرل***".

أما المبحث الثاني فعمل على تحديد مميزات الأفعال واهبة الدلالة كما وضحها "***هوسرل***" في البحوث المنطقية قصد توضيح أكبر لهذا المفهوم واستجلاء معانيه التي تؤسس بُعدًا مُهمًا من أبعاد الفلسفة اللغوية لدى "***هوسرل***". ورد الفصل الرابع والأخير "**العلامة والمعنى عند** "***هوسرل***" **-مقاربة مفاهيمية**"، مُتضمناً مبحثين اثنين؛ بحث الأوّل في: "***دريدا***" **قارئـــاً** "***هوسرل***" **في الصوت والظاهرة**"، موضِّحاً موقف "***دريدا***" في مسألة العلامة في فينومينولوجيا "***هوسرل***". أمَّا المبحث الثاني، كان عبارة عن قراءة في تفكيكية "***دريدا***" وربط ذلك بقضية اللغة بينَ الكتابة والكلام.

الفصل الأوّل:

اتجاهات الدراسات اللغوية الغربية -الرؤى والمفاهيم -

المبحث الأول: اللسانيات البنيوية عند " دي سوسير " -المفهوم والنشأة-

المبحث الثاني: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد -المنطلقات والأسس-

إنَّ من أهم النتائج التي حقَّقها علم اللسان الحديث تلك المكانة المرموقة التي بلغتها دراساته بين شتى العلوم والمعارف الإنسانية وحتى بين العلوم المادية البحتة كالإعلام الآلي، والأرطوفونيا (طب الأمراض العقلية)، وعلم تشريح الأدمغة، وغيرها من العلوم التي يعدّ البحث اللساني من أبرز انشغالاتها العلمية وتطلعاتها المستقبلية. وقد كان في مقدمة التحولات التي أسهمت في احتلال البحث اللساني الحديث لهذه المكانة تلك المفاهيم والنظريات التي ظهرت -خلال الربع الأول من القرن العشرين- على يد اللساني السويسري "***فرديناند دي سوسير***"، ثم امتدَّت في ظهورها مشكلة أسسا لمنهج جديد، في الألسنية البشرية يقوم على نقض المبادئ التي قامت عليها المناهج السابقة، وينطلق من نقضه هذا ليؤسس رؤية لسانية متميزة بديلة أثمرت الكثير من الملاحظات الجادة والنتائج الهامة، وسعت في الاهتمام بشؤون اللغة وفي دراسة ظواهرها بأسلوب علمي موضوعي دقيق معتمدة على مبادئ منهج العلم التجريبي، وجاعلة من علم اللسان (اللسانيات) علمًا مُستقلاً قائمًا بذاته، وميدانا لالتقاء الكثير من العلوم والمعارف، وأداة لتطويرها وإثراء مبادئها ونظرياتها[1].

تُعتبر الفلسفة اللغوية من الحركات الفلسفية المسيطرة في الفلسفة المعاصرة، وكانت قد انبثقت مع نهاية الحرب العالمية الثانية ورغم أن جذورها بدأت مع الحرب العالمية الأولى إثر جهود مجموعة فلاسفة دائرة فينا، وتتمثل أهم مبادئها والتي هي مبادئ مؤسسها "***فتجنشتاين***" في أن الفلسفة عبارة عن نشاط وليس لها محتوى حقيقي بل اهتمامها هو اهتمام لغوي مبني على مبدأ التحقق[2]. فاللغة هي طريقنا إلى المعرفة في فلسفة "***فتجنشتاين***"، وهذا يتضمن معرفة كيفية استعمال الكلمة في الجملة لأن لكل كلمة منطقها الخاص، ويمكن القول أن الفلسفة اللغوية التحليلية جاءت كرد على فعل على التفكير الميتافيزيقي، فقد أوضح "***فتجنشتاين***" أن هدف الفلسفة لا يكمن في تفسير حقيقة الأشياء، بل توضيحها للوصول إلى المعاني، فالفلسفة لا تعود أن تكون تحليلاً لغويًا، وما المشكلات الميتافيزيقية إلاَّ نتاج خطأ استعمال اللغة حيث يصعب برهان الفكرة علميًّا، في

[1] *André Martinet, Éléments de linguistique générale, édition A. colin, Paris, 1960, p. 34.*
[2] *Jean-Gérard Rossi : la philosophie analytique, l'harmattan, 1993, Paris, p. 55.*

حين تسعى فلسفة اللغة إلى توضيح الأفكار وبرهنتها لغويا بغية الوصول إلى المعرفة الدقيقة لما نبحث عنه، وما سبق معرفته لا لكشف حقائق نجهلها[1].

ولذلك استَبْعدَت الفلسفة اللغوية التفكير الميتافيزيقي ورفضت البحث في مسائل ميتافيزيقية مثل الكون وقيم الإنسان ومبادئه الثابتة وأصله ومصيره، واعتبرت أن هذه القضايا غير ذات معنى ما دام ليس بالإمكان إيضاحها أو برهنتها، وأنكرت كل بحث لا يستند على تفكير علمي[2].

وقد نظر"***فتجنشتاين***" إلى اللغة كوسيلة إلى المعرفة، لذلك ركز على تفسير معنى الشيء الذي تعبر عنه الكلمة وكيفية استعمالها، ويقول أنه من الخطأ أن نتساءل ما معنى الكلمة بل يجب أن نعرف كيف نستعملها؟ لذلك لا نتساءل عن معنى الأدوات الموجودة في الصندوق مثلا من مطرقة أو منشار... ولكن تساءل عن وظائف هذه الكلمات.

فالفلسفة كما يخبرنا "***فتجنشتاين***" يجب أن تكون ذات استعمال، كما أنه يجب أن توضح أفكارنا وأفعالنا، ويؤكد أن هدف الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار، إذ أنها ليست مبدأ ولكنها نشاط[3].

إنَّ هدف الفلسفة أن تضع كلّ شيء أمامنا ولا تفسره، فما دام كل شيء واضحا فإنه لا يحتاج إلى شرح أما ما هو مخبأ فلا يهمُّنَا.

ويعتقدُ "***فتجنشتاين***" إن العبارة هي صورة للواقع ونموذج للحقيقة كما نفكر بها أن تكون، ويعتقد أنه عندما نضع فرضا أو نكوّن جملة فإننا نبني نموذجا للحقيقة، فالعبارة المنقوشة على صفحة هي صورة وفي كل صورة يجب أن يكون هناك تطابق بين عناصر الصورة والأشياء في الجملة التي تمثلها. إن الصورة هي حقيقة وهذا يدل على أن عناصر الصورة مترابطة مع بعضها بطريقة معينة، فالفكر هو صورة، وكلية الأفكار تكوّن صورة حقيقية[4].

---

[1] *Ibid., p. 19.*
[2] *Ibid., p. 89.*
[3] *Ibid., p. 25.*
[4] *Ibid., p. 63.*

المبحث الأول: اللسانيات البنيوية عند " دي سوسير "
-المفهوم والنشأة-

عَاشَ "**دي سوسير**" في الفترة الممتدَّة من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف الربع الأول من القرن العشرين، وتعد هذه المرحلة من أزهى مراحل الدراسات التاريخية المقارنة، ومن دروسها وعلى يد لغوييها وفلاسفتها تعلم "**دي سوسير**" وأخذ مبادئه اللغوية الأولى، وتشبع بالكثير من نظرياتها، بل كان له دور مهم في إثرائها، لكنه، وبعدما تمكن من استيعاب توجهاتها، لم يرضه ما كانت تنتهي إليه من نتائج وما كانت تعمل به من مبادئ منهجية، ورأى أن يقدم منهجا لسانيا بديلا فتفتقت نظراته في درس اللغة -بفضل ما تميز به من بعد في النظر ودقة في منهجية الطرح والتناول وبما اجتمع لديه من تراكمات معرفية في ميدان علم اللسان- عن مجموعة من المفاهيم والمبادئ الهامة التي أصبح ينظر إليها مجموع اللسانيين بعد وفاته[1] بوصفها الأساس الذي قام عليه علم اللسان الحديث. إنّ ما قدمه "***دي سوسير***" في محاضراته كان بمثابة ثورة لسانية على المناهج السابقة (مثل الدراسة التاريخية، والنحو المقارن، والنحو المعياري) ورغم أنه لم يعتمد على لغات كثيرة مثلما فعل معاصروه من مؤرخي اللغة إلا أنه استطاع أن يضع منهجا جديدا كان له تأثير كبير في الدراسات اللسانية اللاحقة.

وإذا كان ما جاء به "***دي سوسير***" يتفق، بشكل عام، مع منهج الدراسة التاريخية والمقارنة في مسألة الالتزام بمبدأ العلمية والموضوعية، خصوصا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فإنه يختلف عنه، بشكل جوهري، من حيث التأسيس المنهجي للمفاهيم والمبادئ. إن التأسيس المنهجي للسانيات "***دي سوسير***"، يعكس مدى ما تتضمنه أفكاره من مبادئ نقضية تقوم على تقويض المعمار المنهجي للفكر اللغوي السابق، وينطلق -في أبعاده الفلسفية والمنهجية- من جملة من المؤثرات استجاب لها "***دي سوسير***" وشيّد على فلسفتها علم اللسان الحديث.

---

[1] لم يتم إدراك وجاهة مفاهيم "دي سوسير" التجديدية بعد وفاته مباشرة بل كان ينبغي الانتظار -مع قلة عدد تلاميذه، بل قلة من وعى منهم أفكاره، وفي ظل السيطرة التي عرفها التيار اللساني للنحاة المحدثين الذين لم يتلقوا التحضير الكافي لاستيعاب محاضرات "دي سوسير" عشرة أعوام (بعد سنة 1916 تاريخ طبع الكتاب) من أجل أن تستأنف دروسه وتتبوأ منزلتها الرفيعة، وذلك بفضل جماعة من اللسانيين اجتمعوا في براغ، وسميت مدرستهم فيما بعد حلقة براغ اللسانية (*C. L .P*).

(أنظر: الطيب دبه، مبادئ اللسانيات البنيوية-دراسة تحليلية ابستمولوجية، دار القصبة للنشر الجزائر، 2001، ص: 55).

إنّ من أبرز هذه المؤثرات التيار الفكري القائم على مبدأ السببية الاجتماعية[1] عند "***إميل دوركايم***" (1858-1917) ذلك الفيلسوف الذي يبدو تأثر "***دي سوسير***" به بشكل واضح وإن لم يشر إلى ذلك في محاضراته، فإذا كان "***دوركايم***" قد "آلى على نفسه أن يجعل من البحث الاجتماعي علما قائما بنفسه موضوعا ومنهجا، وكان مستنده النظري في ذلك إيمانه بخصوصية الوقائع الاجتماعية وتفردها بنوعية تفصلها عن الظواهر العضوية والنفسية"[2]. فقد عمد "***دي سوسير***" إلى التأكيد على استقلالية منهج الدراسة اللسانية داعيا إلى النظر إلى اللغة بوصفها قواعد وقوانين تجريدية مستقرة في الدماغ، وإلى تناولها -لأجل ذلك- بشكل يفصلها عن المكوّنات النفسية والفيزيولوجية لظاهرة اللسان[3]. ومن المواقف التي يبدو فيها، كذلك، تأثر "***دي سوسير***" بالنظرية الاجتماعية ل "***دوركايم***" نذكر قوله إن اللغة عبارة عن مؤسسة اجتماعية، أو نتاجا لقوى اجتماعية، مُنسَاقًا إلى جانب تأثره بـــ "***دوركايم***"- وراء ما جاء به اللساني الأمريكي "***وليام ويتني***" فيما يتعلق بهذه المقولة ولكن بتحفظ[4]، وهذا ما نفسر به قول "***دي سوسير***" إنّ اللغة عبارة عن قواعد تستقر في دماغ المتكلم بعد أن يكتسبها بشكل اتفاقي من المجتمع[5].

وكذلك تأكيد "***دي سوسير***" لسلبية المتكلم بوصفه منفعلا لا فاعلا[6] تجاه المخزون الجمعي للغة[1]، وذلك في ظل اعتقاده للمبدأ الدوركايمي القائل إن للمجتمع ضغطا يمارسه على الفرد بحيث يجد نفسه مجبرا على مسايرة المجتمع والخضوع له.

---

[1] تبنى هذه المقولة عند "دوركايم"، على اعتقاده بوجود صفات جماعية تندرج ضمن ما سماه بالوعي الجمعي *conscience collective*، وتتميز هذه الصفات بأنها فيزيولوجية ولا عضوية ويشترك فيها جميع الناس بسبب اجتماعهم وتعايشهم، وتجدر الإشارة إلى أن هذه الفكرة قد سبق "دوركايم" إليها كل من "أوغست كونت" في فلسفته الوضعية حينما يقول إن الإنسان الحقيقي لا وجود له إنما الموجود هو الإنسانية، و"كارل ماركس" حينما يقول إن وعي الإنسان ليس هو الذي يسبب وجوده بل وجوده الاجتماعي هو الذي يسبب وعيه. (أنظر: عبد الرحمن الحاج صالح، مقال: مدخل إلى علم اللسان الحديث، مجلة اللسانيات، المجلد الثاني، العدد الأول، 1972م، ص: 35).

[2] عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986م، ص: 112.

[3] *De Saussure (Ferdinand) : cours de linguistique générale, éditions Talantikit, bejaia, 2002, p. 21-27, 32, 95-96.*

[4] يتوافق "دي سوسير" مبدئيا مع "ويتني" في هذه الفكرة لكنه يختلف معه في مبحث اعتباطية العلامة- من حيث إنه يرى أن اللغة مؤسسة اجتماعية لكنها لا تشبه تماما المؤسسات الأخرى.

(*Voir : de Saussure (F), cours de linguistique générale, op. cit., p. 21*).

[5] *Ibid., p. 21.*

[6] *Ibid., p.*

ومن المؤثرات الفلسفية للفكر اللساني لـــ "**دي سوسير**" كذلك فلسفة التيار الوضعي[2]، التي ينادى فيها واضعها "**أوغست كونت**" بتأسيس المعرفة على كشف ما يحدد الظواهر من علاقات وقوانين، ويبشر بتخطي الإنسانية عهد اللاهوت وعهد الماورائيات لتصل إلى العصر الوضعي[3]، الذي يتعامل فيه العلماء والمفكرون مع الظواهر المدروسة بوصفها حوادث طبيعية، وينطلقون في وصفها مما توحي به قوانينها الداخلية لا مما يستند إليه من أفكار تحكمية مسبقة. وبناء على هذه الروح الإيجابية[4]، وإيمانا بفاعليتها في الدراسة العلمية عمد "**دي سوسير**" إلى تحديد موضوع اللسانيات في بنية اللغة من حيث هي مظهر محسوس يمكن ملاحظته وغرض جوهري في الدراسة مطلوب لذاته ومن أجل ذاته[5]. وفي الإطار التصوري لهذا التيار ينظر إلى عملية المقابلة بين الوقائع الفعلية الصغرى على أنها المهمة الحقيقية للبحث. وقد كان "**دي سوسير**" –وأتباعه يسعون– في ظل هذه العملية التي يتم فيها استبدال دراسة التفاصيل بالبحث في العلاقات المتبادلة القائمة بين هذه التفاصيل، وبالبحث في الكل (البنية) التي تتمثل فيه هذه التفاصيل بوصفها أجزاء مكملة– إلى تقريب اللسانيات من التوجه الذي كان يحرك شكلا جديدا لعلم النفس يسمى *Gestalt-théorie*[6] والذي بموجبه يصبح الكل شيئا آخر أكبر من مجرد مجموعة من الأجزاء[1].

---

[1] سنوضح هذه الفكرة عند "دي سوسير" خلال عرضنا لمقابلته بين اللغة والكلام.

[2] يعد المذهب الوضعي ل "أوغست كونت، (1798–1857) من أهم العوامل التي أدت إلى نبذ الافتراضات والأحكام المسبقة، والسعي إلى وصف الظاهرة المدروسة من حيث هي ظاهرة طبيعية، "يمنح اسم المذهب الوضعي لأي موقف نظري يعتبر أن ما يستخرج من اللسانيات لا يكون إلا في السلوكات الفعلية المشاهدة مباشرة، والمحددة عن طريق القوانين الوحيدة التي تتحكم فيها بشكل مباشر
(*J. Dubois, dictionnaire de linguistique, librairie la rousse, Paris, p. 385*).

[3] عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، مرجع سابق، ص: 111.

[4] سمي المذهب الوضعي بالمذهب الإيجابي لأن أتباعه تعلقوا بمشاهدة ما يمكن مشاهدته –على ما يزعمون– وتركوا ما يعدونه سالبا غير موجب وهو البحث عن الأشياء الكامنة وأسرار الظواهر، (عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة اللسانيات، المجلد: 1، العدد: 1، ص: 24.

[5] *De Saussure (F), cours de linguistique générale, op. cit., p. 376.*

[6] الجشطلت (*Gestalt*): لفظ ألماني معناه الشكل أو الصورة، ومعنى الصورة هنا الصورة الخارجية من جهة، والبنية الباطنية والتنظيم الداخلي من جهة ثانية (أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، 1982م، بيروت، ص: 403)، والجشطلتية *Gestaltpsychologie* أو *Gestaltisme* نظرية تؤسس علم النفس على مفهوم البنية *structure* وتدرس المعنى، لكلي العلاقات بين المنبهات *les stimulus* والاستجابات *les réponses*، هذه المدرسة في علم

والحقيقة أن الإحساس بأهمية الدراسة التي تنظر إلى اللغة في "كليتها" *Totalité* من حيث هي نظام مترابط *Système cohérent* –من قبل "***دي سوسير***"–، عند بعد علماء المقارنات في القرن التاسع عشر أمثال: الألماني "***فلهلم فون همبوليت***"، والأمريكي "***وليام ويتني***" والفرنسي "***أنطوان ميي***"، وغيرهم، وعند النحاة المحدثين الذين تلمس ممارستهم لفكرة النظام في مبدأ الاطراد الذي اكتشفوه في القوانين الصوتية[2]، وكذلك عند بعض لغويي الجيل الجديد ممن تأثروا بأفكار الاجتماعيِّين ولم يرتاحوا للفكرة التي تكرس مناهج التحليل المجزئة والتي روج لها بعض اللغويِّين المتأثرين بأفكار الانضماميِّين *Associationistes*[3].

وهكذا بدأ يسود في أوساط اللغويين المؤرخين شعور عام بالحاجة إلى نظرية جديدة[4] عامة تكمل ما لاحظوه من نقص في المنهج التاريخي المقارن، خصوصا بعد استياء النحاة المُحدثين من الدراسة التاريخية المتطرفة ومن عدم تنازل أصحابها على قولهم بأن "لا علم إلا في المنهج التاريخي"[5]، وبعد ظهور الدراسات المنتبهة للجوانب النفسية والاجتماعية في اللغة، وتزايد الاهتمام بما يسمى باللسانيات الجغرافية المتوجهة

النفس تقترح دراسة الظواهر في عمومها *totalité* دون تجزئتها إلى العناصر المكوّنة للكل، تلك العناصر التي لا تعنى شيئا بمفردها.

(*Voir : Sil Lamy Norbert : Dictionnaire de la psychologie, librairie la rousse, Paris, 1967, p. 132*).

[1] *Bertil Malberg, les nouvelles tendances de la linguistique, P. U. F, Paris, 1968, p. 80.*

[2] لم يذهب النحاة المحدثون بعيدا في استغلالهم لمبدأ نظامية اللغة في إطار اكتشافهم لمبدأ الاطراد في القوانين الصوتية، وذلك بسبب انشغالهم بتوجهات الدراسة التعليلية والتطورية الضيقة (أنظر: الطيب دبّه، مبادئ اللسانيات البنيوية، مرجع سابق، ص: 58).

[3] الانضماميون (*Associationistes*): ظهروا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وهم يرون أن الوعي والظواهر النفسية إنما تنتج عن انضمام الأحاسيس والصور الذهنية بعضها إلى بعض، وأن هذه الأحاسيس هي في الواقع "ذرات" للوعي ويجب أن تدرس على حدة ولا يلتفت إلى مجموعها الذي هو الشعور لأنه الأصل (المراد ليس الأصل بالنسبة إلى عملية التحليل)، وبهذا فهم لا ينظرون في عملية التحليل إلا إلى العناصر الأولية، وأصل هذه الآراء يرجع إلى التجريبيين الانجليز، (أنظر: عبد الرحمن الحاج صالح، اللسانيات، المجلد: 2، العدد: 1، ص: 37).

[4] يقول "جورج مونان" على لسان "ويتني" معبرا عن حاجة اللغويين –خلال فترة أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين– إلى علم للغة جديد: "إن على علم اللغة (اللسانيات) أن يصبح علما ... ولا يزال علم اللغة الحقيقي في مرحلة الطفولة وعليه أن يتكون من خلال تمايزه عن فقه اللغة المقارنة (أي الفيلولوجيا المقارنة)، (أنظر: جورج مونان، علم اللغة في القرن العشرين، ترجمة نجيب غزاوي، مؤسسة الوحدة، سوريا، ص: 20.).

[5] المرجع نفسه، ص: 30.

إلى وصف اللغات في صورها المنطوق[1] بها (اللهجات واللغات القومية) مما شكل حافزا قويا لمقاطعة الدراسات التاريخية الفيلولوجية المقتصرة على البحث في النصوص المكتوبة .

ومن الأسس الفلسفية والإبستمولوجية لدى "**دي سوسير**" كذلك انطلاقه من الاعتبارات النفسانية، وهي من مخلفات النزعة المتمثلة في علم النفس الذهني[2]، التي سادت في أواخر القرن التاسع عشر. ويتجلى ذلك في كثير من أفكاره الجوهرية التي نظر فيها إلى اللغة من حيث هي كيان نفسي داخلي، بل إنه جعل هذا الكيان الموضوع الجوهري للسانياته التي سمِّيت فيما بعد، نظرا لتوجهه هذا، باللسانيات الداخلية[3] *Linguistique interne*. ومن أبرز هذه الأفكار تصنيفه للعلامة إلى دال (هو الصورة السمعية) ومدلول (سماه التصور الذهني) معتبرا إياها ظاهرة نفسية[4] بحتة[5]، كما يظهر انطباع دراسته بطابع علم النفس الذهني في مقابلته بين اللغة والكلام محددا للغة بأنها تمثل الجزء النفسي من ظاهرة اللسان البشري والمنظومة النحوية الموجودة بالقوة في كل دماغ[6].

مهمة اللسانيات عند "دي سوسير" :

ينبغي الانطلاق ابتداء في تصورنا لمهمة اللسانيات عند "**دي سوسير**" من أنها تمثل لديه التوجهات الكبرى في منهجه اللساني الجديد، والأرضية التي تنطلق منها مفاهيمه ونظرياته، ومن هنا فإن معرفتنا (أي معرفة هذه المهمة) تصبح خلفية تصورية

---

[1] تمثل دراسة المنطوق في اللهجات في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين أحد مظاهر البداية الجادة للدراسة المبنية على القانون العلمي الموضوعي المتمثل في مبدأ المشاهدة الحسية لظواهر اللغة، (أنظر: طيب دبّة، مبادئ اللسانيات البنيوية، مرجع سابق، ص: 59

[2] *Bronckart (J-P) : Théories du langage, pierre mardaga, Bruxelles, 2ene édition, 1977, p. 108.*

[3] *Ibid., p. 91.*

[4] المراد بالنفسية هنا الذهنية، لأن ما يقصده "دي سوسير" منها هو مفهوم التصور الذهني باعتباره الموضع الذي يتم فيه استقرار اللغة وتخزينها من حيث هي حقائق متموضعة في الدماغ، (أنظر: طيب دبّه، مرجع سابق، ص: 59.

[5] *De Saussure (F) : cours de linguistique générale, op. cit., p. 88.*

[6] *Ibid., p. 24-25.*

هامة لمن يريد التعرف على تلك المفاهيم ضمن أبعادها المنهجية وآفاقها الابستمولوجية التي رسمها لها "**دي سوسير**"، ويمكن استعراض جوانب هذه المهمة في الآتي:

أ. السعي إلى الدراسة العلمية للسان البشري من خلال متابعة ورصد شكله الآني (التزامني) الذي يبرز اللغة بوصفها بنى مترابطة ووحدات متعالقة بشكل منتظم ومتناسق يجعل منها نظاما من العناصر والقيم[1]؛

ب. دراسة اللغات دراسة وصفية وتاريخية، وهذا يعني سرد تاريخ الأسر اللغوية وإعادة بناء –ما أمكن– اللغات الأم في كل منها[2]؛

ج. البحث عن القوى الموجودة في اللغات كافة، وبطريقة شمولية متواصلة، ثم استخلاص القوانين العامة التي يمكن أن تردّ إليها كل ظواهر التاريخ[3] الخاصة[4]؛

د. دراسة اللغة لذاتها ومن أجل ذاتها[5] اعتبارها غاية في ذاتها[6]؛

ه. تحديد اللسانيات لنفسها واعترافها بنفسها[7]، وذلك باستقلالها عن باقي العلوم.

المفاهيم الثنائية لـ "دي سوسير" :

تحتل مفاهيم "**دي سوسير**" الثنائية منزلة هامة في الدرس اللساني الحديث، ولأجل منزلتها هذه سنعمد إلى عرضها وبيان سماتها والسعي إلى معرفة توجهاتها العلمية والمنهجية وإدراك قيمتها من حيث هي مبادئ تمثل في علم اللسان الحديث مرحلة الريادة والتأسيس، تلك المرحلة التي من دونها ما كان لهذا العلم أن يبلغ ما بلغه من شهرة وهيمنة وتوسع خلال القرن العشرين، وفيما يلي نستعرض هذه الثنائيات محاولين –قدر الإمكان– تبسيط مضامينها واكتشاف علاقاتها التقابلية وتوضيح أبعادها المنهجية.

---

[1] *Ibid., p. 114.*
[2] *Ibid., p. 17.*
[3] يراد بذلك أن اللغة كغيرها من ظواهر التاريخ تخضع لقوانين عامة تتحكم في نظامها.
[4] *De Saussure (F) : cours de linguistique générale, op. cit., p. 17.*
[5] *Ibid., p. 280.*
[6] ينطلق "دي سوسير" في موقفه هذا من انتقاده لموقف الفيلولوجيِّين اللذين يتخذون اللغة وسيلة للتعرف على آداب الشعوب وثقافاتها وعاداتها وتقاليدها.
[7] *De Saussure (F) : cours de linguistique générale, op. cit., p. 17.*

المنهج التزامني *Synchronique* **والمنهج الزمني** *Diachronique*:

انطلق "**دي سوسير**" في تأسيسه للسانيات من مبدأ تبنيه لأطروحات جديدة تعتمد، في دراسة اللغة، على منهج جديد، يمكن تسميته "منهج الدراسة الوصفية *Descriptive* التزامنية[1] *Synchronique*، وهو منهج اعتمده "**دي سوسير**" في ظل نقده للدراسات اللسانية السابقة المعتمدة على المنهج التاريخي[2].

لقد وجد "**دي سوسير**" أن المنهج التاريخي –بانبنائه على المحور الزمني– عاجز عن أن يستجيب لطموحاته المعرفية التي عمد، من خلالها، إلى درس اللغة درسًا علميًّا موضوعيا وفق شروط منهجية واضحة وأسس علمية محددة سنحاول التعرف عليها من خلال هذه الثنائية والثنائيات التي تليها.

ولكي يوضح "**دي سوسير**" الفرق بين هذين المنهجين (الزمني والتزامني) استند إلى ملاحظته للفرق بين العلوم التي تعتمد على "القيم" مجالا لها والعلوم التي لا تعتمد على القيم في مجال دراساتها، مثال النوع الأول علم الاقتصاد واللسانيات، ومثال النوع الثاني: الجيولوجيا، فإذا كانت الجيولوجيا تقدم دراستها في إطار منهج واحد لا يفرق بين الدراسة الزمنية (التطورية) والدراسة التزامنية، فإن علم الاقتصاد واللسانيات، باعتبارهما نظامي قيم، يقوم كل منهما على منهجين مختلفين، الأول تطوري ينطلق من تحديد الوقائع المتعاقبة لقيمة ما، والثاني آني يسعى إلى تحديد قيم الأشياء وفق العلاقات القائمة بينها[3].

المنهج الوصفي *Descriptive* **والمنهج المعياري** *Normative*:

ينظرُ "**دي سوسير**" إلى بعض الدراسات اللغوية القديمة على أنها ذات طابع معياري، كما في الدرس النحوي لـــ "مدرسة بور رويايل" وفيما قبلها عند النحاة اليونانيين، وفي الدرس الفيلولوجي لدى بعض المؤرخين الذين انشغلوا، خلال القرنين

---

[1] إن ما يريده "دي سوسير" من هذا المنهج هو النظر إلى اللغة خلال مرحلة زمنية محددة مستقلة عن أي تطور تاريخي خلافا لما يريده لغويو المنهج التاريخي والمقارن حينما يسعون –في ظل الرؤية التطورية لبعض الأسر اللغوية التي تعود إلى أصل مشترك– إلى تفسير التغيرات اللغوية وظواهر القرابة التي يستنتجونها.
(*J. P., Bron kart, théories du langage, op. cit., o : 91*).

[2] هو المنهج الذي كان سائدا في أوروبا قبل ظهور الدرس اللساني الحديث، خصوصا في فترة ما بين القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين، ويتميز هذا المنهج بدراسته للظاهرة اللغوية في جانبها الحركي التطوري معزولة عن بقية الظواهر.

[3] *De Saussure (F) : cours de linguistique générale, op. cit., p. 102.*

السادس عشر والسابع عشر على وجه الخصوص، بترقية لغاتهم القومية، وذلك بمحاولة تخليصها من بعض الأساليب التي كانوا يرونها ركيكة أو غير مستجيبة لأذواقهم الأدبية وقوالبهم النحوية، ويرى "***دي سوسير***" أن هذه الدراسات "خلو من أي نظرة علمية، ومستعلية[1] على اللغة ذاتها، وتهدف إلى تقديم قواعد لتمييز الصيغ السليمة من غيرها"[2]، كما يرى بأنها تمثل توجها لسانيا مبنيا في أساسه على ما يعوق منهج البحث في اللسانيات، وذلك لأسباب من أهمها ما يلي:

– تبدُو المعيارية منهجا ضيقا محدودا يفتقر إلى الرؤية الشمولية، ولذلك فهي لا تستوعب نظام اللغة الواسع المتجدد، لكونها تضع ظواهرها في قالب متجمد يسعى إلى إصدار قواعد بدل معاينة وقائع[3].

– لا تقوم المعيارية على الملاحظة البحتة المستندة إلى البحث العلمي الموضوعي، فهي لا تنطلق من واقع اللغة الطبيعية الكامنة في الاستعمال بل تقيد الاستعمال بالمعيار، لأجل ذلك سعى "***دي سوسير***" إلى اعتماد توجه جديد يناقض المعيارية ويستند في درس اللغة إلى المنظور الوصفي، وكان عرضه في ذلك:

– توجيه أنظار اللغويين إلى أهمية الانطلاق في دراسة اللغة من اللغة ذاتها[4].

وذلك من حيث هي:

أ. قواعد تنسيقية ترابطية يتفق عليها الكيان الاجتماعي؛

ب. نظام من القوانين النحوية موجودة بالقوة في كل دماغ[5].

ج. أصوات منطوقة[6] صالحة لممارسة إجراءات البحث العلمي لا كلمات مكتوبة[7].

---

[1] يراد بالاستعلاء، هنا، عدم الانطلاق من الواقع الطبيعي للغة بل محاكمتها إلى مقولات الفكر ومبادئ الفلسفة والمنطق.

[2] *De Saussure (F) : cours de linguistique générale, op. cit., p. 9.*

[3] *Ibid., p. 104.*

[4] *Ibid., p. 20.*

[5] *Ibid., p. 26.*

[6] من بين ما أسفرت عنه لسانيات "دي سوسير" الاعتماد على الأصوات اللغوية في شكلها المنطوق بوصفها الظاهرة الطبيعية القابلة للوصف العلمي الموضوعي في درس اللغة ومن هنا لا تصبح الكتابة إلا مجرد نظام بديل للغة، وسنتحدث عن ذلك، بشيء من التفصيل، في مبحث ثنائية اللفظ والكتابة.

[7] *De Saussure (F) : cours de linguistique générale, op. cit., p. 39.*

والدعوة إلى الالتزام بالطابع العلمي الموضوعي الذي لا يمكن له أن يتحقق إلا بأن يتناول اللغويون وصف النظام اللغوي في ضوء ما توحي به طبيعته الذاتية ومنطقه البياني الداخلي، لا أن يوضع في قالب معياري جامد يقتل فيه مبدأ الحركة والتبدل، هذا المبدأ الذي يرى "***دي سوسير***" أنه أصيل في نظام اللسان البشري[1].

اللغة *Langue* **والكلام** *Parole*:

يقول "***دي سوسير***": "وتشمل دراسة اللسان *Langue* جزئين: الأول: جوهري غرضه اللغة *Langage* ذلك الجانب الذي يتميز بكونه اجتماعيا في ماهيته ومستقلا عن الفرد، وهذا الجانب من الدراسة هو نفسي[2] فحسب، والثاني: ثانوي وغرضه الجزء الفردي من اللسان، ونعني به الكلام *Parole* بما فيه التصويت، وهذا الجزء هو نفسي فيزيائي"[3].

نفهم من هذا الكلام، أن "***دي سوسير***" يفرق بين ثلاثة مواضيع في الدراسة اللسانية، وهي:

- اللسان بوصفه الظاهرة اللغوية العامة التي تتجلى -من حيث هي غير قابلة للوحدة ولا للتصنيف في أي فئة من فئات الوقائع الإنسانية[4]- ضمن وقائع لسانية متعددة وغير متجانسة تشمل الجوانب التالية: الفيزيولوجي (الذي يشير إلى قدرة الإنسان الطبيعية (الفطرية) على الكلام سواء في دماغه أو في جهاز التصويت)، والفيزيائي (الذي يتمثل في حركة خروج الصوت من الفم في شكل ذبذبات وانتقاله، عبر الهواء، إلى أذن السامع)، والنفسي المتعلق بالعملية الذهنية والنفسية المسيطرة على الكلام إنتاجا وفهما، وبالإجراء الآلي لإنجاز الكلام).
- اللغة من حيث هي قواعد نحوية وقوانين اجتماعية مستقرة بشكل تواضعي في أدمغة الناطقين باللسان الواحد.

---

[1] *Ibid., p. 93.*

[2] أي ما ينطبع في النفس من صور الأصوات التي يسمعها الإنسان بعد أن تعود على سماعها في بيئته.

[3] *De Saussure (F) : cours de linguistique générale, op. cit., p. 38.*

[4] *Ibid., p. 21.*

– الكلام من حيث هو انجاز فردي لقواعد اللغة، وهو خاضع لحركتين آليتين[1] متمازجتين: حركة الصوت الفيزيولوجية الفيزيائية، والحركة النفسية (الذهنية) للمتكلم للتعبير عن فكره الشخصي.

يتبيَّن لنا مما سبق، إن اللسان *Langue* يمثل الجانب الفطري الذي يدل على قدرة خاصة تكسبها الطبيعة –على حدِّ تعبير "***دي سوسير***"– للجنس البشري، واللغة *Langage* هي ذلك الشكل الاجتماعي الذي يجسد نظام اللغة الاجتماعي تجسيدا فرديا ويحوله من الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل.

ولئن كان "***دي سوسير***" قد أشار، في محاضراته، إلى جميع التقابلات التي أمكنه ملاحظتها بين اللسان واللغة والكلام، فإنه لم يركز إلا على التقابل الثنائي "اللغة والكلام" باعتباره يعكس الكثير من الأسس والتصورات التي بني عليها منهجه بل هو الواجهة الرئيسية التي يمكن أن يعرض بها هذا المنهج أو يستدل بها على أبرز منطلقاته وتوجهاته اللسانية.

يعكس التقابل بين اللغة والكلام عند –***دي سوسير***– ذلك التصور الأرسطوطاليسي القائل بفكرة الفصل بين المادة والصورة أو بين المجرد والملموس، فإذا كانت اللغة تمثل الجانب التجريدي الصوري من الظاهرة اللسانية فإن الكلام يمثل الجانب المادي الملموس منها، وبناء على ما يقتضيه مضمون هذه المقابلة اعتبر "***دي سوسير***" أن الموضوع الجوهري الذي يتفق مع توجهه اللساني الساعي إلى الدراسة العلمية للسان البشري في جانبه النموذجي العام هو اللغة من حيث هي تمثل القانون العام والنموذج الصوري والقاعدة التواضعية الاجتماعية، وهي قبل ذلك وبعده ذلك النظام الكلي الذي يبدو في شكل

---

[1] ينظر "دي سوسير" للكلام: ضمن الظاهرة العامة للسان، على أنه مجرد سلوك آلي ويلتقي معه، في هذا التصور، "ريونالد بلومفيلد" أحد مؤسسي اللسانيات البنيوية الأمريكية، وإن ما يتميز به "دي سوسير" في تحليله لهذه الآلية هو اعتباره لدور المتكلم أنه يمثل الجزء المنفعل من ظاهرة اللسان بينما تكون اللغة هي الجزء الفاعل.
(*De Saussure, cours ..., p. 27*).
ولكن هذا التصوّر سيثور عليه فيما بعد "نوام تشومسكي" ضمن لسانياته التوليدية والتحويلية مكتشفا أن الكلام ليس مجرد سلوك آلي سلبي بل هو نشاط فعال يدل على قدرة بشرية عجيبة وخلاقة في عملية التواصل اللغوي.

تصورات ذهنية موحدة قابلة للتنظيم والتصنيف[1]، وما ذلك إلا لأنها حقائق متموضعة في الدماغ[2].

وهنا نجد مسألة هامة وهي أن اللغة –عند ***دي سوسير***– ليست مجرد أصوات، كما أنها، في الوقت ذاته، ليست فكرًا[3] رغم أنها تتشكل في ذاتها من تصورات ذهنية، ومن هنا هذا السؤال بقوله: "إن الدور المتميز للغة بإزاء الفكر ليس هو إيجاد وسيلة مادية صوتية للتعبير عن الأفكار وإنما هو القيام بالوسيط بين الفكر والصوت"[4]، وذلك لأن الصوت والفكر يمثلان مستويين غير محددين ولا واضحين، ولهذا فلا الفكر (ويشبهه ***دي سوسير*** لهذا الاعتبار بالضباب) ولا الصوت بقادر –وحده– أن يحقق وظيفته إلا بوجود الوسيط الذي هو اللغة. وقد خلص "***دي سوسير***" من هذا التحليل إلى النتيجة التالية: "إن كل لفظة لسانية هي ذلك العنصر الصغير الملفوظ حيث تتمركز فكرة في صوت وحيث يصبح الصوت علامة لفكرة"[5]. وبناءً على هذه النتيجة قدم "***دي سوسير***" تشبيهه المشهور الذي يقول فيه: "واللغة كذلك يمكن تشبيهها بورقة[6]، يكون الفكر وجهها الأول والصوت وجهها الآخر ولا يمكننا فصل أحد الوجهين من دون فصل الآخر معه في وقت واحد"[7].

أما الكلام فهو ذلك الجانب الفردي الخاص والسلوك المنفعل الخاضع لملابسات الزمان والمكان والمرسوم بالتنوع والانحراف، ومن هنا فهو لا يصلح لأن يكون غرضا

---

[1] *De Saussure (F) : cours de linguistique générale, op. cit., p. 23-24.*

[2] *Ibid., p. 32.*

[3] تتجلى ميزة تصوّر "دي سوسير" في أنه لا يقول بقول أنصار النحو المنطقي المعياري حينما يرون أن اللغة إنما هي تمثيل لبنية الفكر مما جعلهم يخضعونها –بتعسف– للتحليل المنطقي الصادر عن مقولات العقل، بينما يتعامل معها "دي سوسير" على أن لها نظامها الباطني الخاص المستقل عن بنية العقل رغم أنه يصر على أنها حقائق متموضعة في الدماغ وبالتالي معقولة (طيب دبّة، مبادئ اللسانيات البنيوية، مرجع سابق، ص: 73).

[4] *De Saussure (F) : cours de linguistique générale, op. cit., p. 180.*

[5] *Ibid., p. 181.*

[6] إعترض بعض اللسانيين فيما بعد على هذه الفكرة السوسيرية ومنهم "ياكبسون" الذي تمكن من إدراك الفارق الأساسي بين التقابلات الصوتية التي هي في صميم الدال والتقابلات النحوية المؤسسة على المدلول.

(أنظر: مقال: علم اللغة، رومان ياكبسون، ترجمة مقدسي أنطوان وآخرون، في: الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، دراسات مترجمة، مطبعة جامعة دمشق، 1976م، ص: 346–347).

[7] *De Saussure (F) : cours de linguistique générale, op. cit., p. 181.*

لعلم اللسان. ويجيء موقف "**دي سوسير**" حاسما في هذه المسألة حينما يقول: "يجب أن تكون اللغة، منذ الوهلة الأولى، منطلقا ومعيارا لجميع الظواهر اللسانية الأخرى"[1].

وليس معنى ذلك أن "الكلام" لا مكان له عند "**دي سوسير**"، بل أن دراسته لتعتبر عملا ضروريا[2] في منهجه اللساني، ولكن من حيث هو وسيلة فحسب، ووسيلة مادية ملموسة تجسد جانبا من المظهر الطبيعي للغة، وتساهم به في المصادقة على صحة الالتزام بالمنهج العلمي، وتعين على دراسة اللغة (موضوع اللسانيات) واكتشاف علاقاتها وقوانينها البيانية[3]، وفي الثنائية الموالية شيء من التوضيح لهذه المسألة.

التلفظ *Prononciation* **والكتابة** *Écriture*:

تُعتبر دراسة الأصوات اللغوية من أهم القضايا التي لفتت انتباه "**دي سوسير**"، فهي تمثل عنده ذلك الجانب الهام الذي لابد أن يهتم به الباحثون اللسانيون، "إذ إن دراسة الأصوات ذاتها هي التي تقدم لنا الصوت المطلوب، وقد فهم لسانيو العصر الحديث أخيرا هذا الأمر آخذين في تقديراتهم بحوثا أسّسها آخرون غيرهم (علماء فيزيولوجيا، منظرو الغناء الخ) لقد أمد هؤلاء اللسانيات بعلم فرعي حررها من الكلمة المكتوبة"[4].

ومن هُنَا، سعى "**دي سوسير**" في استبعاد الكتابة من الدرس اللساني ودعا إلى الانطلاق من الصوت اللغوي إذ يقول: "إن الغرض اللساني لا يتحدد بتنسيق الترابط بين الكلمة المكتوبة والأخرى المنطوقة، وإن هذه الأخيرة لتشكل وحدها هذا الغرض"[5].

ينطلق "**دي سوسير**"، في استبعاده للكتابة، من حكمه عليها بأن شهادتها غير أمينة بحيث "تحجب الرؤية عن اللغة، فهي ليست ثوبا بل قناعا تنكريا، إننا نرى ذلك بوضوح

---

[1] *Ibid., p. 23.*

[2] يتجلى هذا العمل الضروري في أن الكلام يغطي كل إنتاج لساني بما فيه النصوص المكتوبة وتسمى مجموعات الكلام المنطوقة والمكتوبة، في اللسانيات البنيوية، بالمدونة *Corpus*، ومن هذه المدونة ينطلق اللسانيون البنويون في دراسة اللغة.

(*J. P. Bronckart, théories du langage, op. cit., p. 9*).

[3] *De Saussure (F) : cours de linguistique générale, op. cit., p. 48.*

[4] *Ibid., p. 59.*

[5] *Ibid., p. 23.*

في كتابة الكلمة الفرنسية *Oiseau* (عصفور)، إذ ليس هناك أي تمثيل حقيقي لأي صوت من أصوات هذه الكلمة (*wazo*)، وبالتالي لم يبق فيها شيء من صورة اللغة"[1].

نفهم من ذلك أن "**دي سوسير**" يفرق بين العلامة المنطوقة والعلامة المكتوبة، وغرضه من ذلك هو رفض شهادة الكتابة والاعتماد على الصوت اللغوي وحده، وهو موقف عمد إليه في ظل تبنيه للدراسة العلمية للغة، تلك الدراسة الملموسة التي يبدو فيها خضوع اللغة للمعاينة والتجريب أمرا مشروطا لا تصبح الكتابة -معه- أداة صالحة للدراسة.

مفهوم العلامة *Signe* اللسانية *Linguistique* (ثنائية الدال والمدلول):

إنّ أول ما أثار انتباه "**دي سوسير**"، في رؤيته للعلامة[2] اللسانية، هو ذلك التعريف التقليدي الوارد في كثير من الدراسات اللغوية السابقة الذي مفاده أن حد الكلمة هو ذلك الرابط الذي يجمع بين اسم وشيء. ويرى "**دي سوسير**" أن هذا التعريف يبدو مستندا إلى تصوّر يمثل عملية بسيطة جدا وبعيدة عن الحقيقة، ولذلك عمد إلى تقديم تعريف بديل يرى فيه أن العلامة اللسانية لا تربط شيئا باسم بل مفهوما (أو تصورا) *Concept* بصورة سمعية *Image acoustique*، وليس المراد بالصورة السمعية هو الصوت المادي الذي هو شيء فيزيائي صرف، إنما هو تمثلات هذا الصوت في ذهن المتكلم أو السامع، أي ذلك التمثل الذي تهبنا إياه شهادة حواسنا[3]، ويقدم "**دي سوسير**" -لتأسيس هذا الرأي- دليلا من الواقع اللغوي فيقول: "إن الصفة النفسية لصورنا السمعية لتبدو جيدا عندما نلاحظ لساننا الخاص، إذ بإمكاننا أن نتحدث إلى أنفسنا أو أن نستظهر ذهنيا مقطعا من الشعر من دون تحريك الشفتين أو اللسان"[4].

---

[1] *Ibid., p. 56.*

[2] العلامة هي: في تعريفها العام، ذلك الشيء المدرك الذي يؤدي إلى ظهور شيء آخر لا يمكن له أن يظهر من دونه. (*Jeanne Martinet, Clefs pour la Sémiologie, éditions Seghers, 1973, p. 54*).
قبل أن تكون مفهوما لسانيا، هي مفهوم سيميائي (من السيميائيات والمراد بها العلم الذي يدرس طبيعة العلامات اللغوية وغير اللغوية وأنواعها -مثل الكمات، والحركات، والصور، وإشارات المرور، وأضواء الملاحة البحرية، وغيرها- ويهتم بدراسة القوانين المتحكمة في أبنيتها ووظائفها).

[3] *De Saussure (F) : cours de linguistique générale, op. cit., p. 107.*

[4] *Ibid., p. 108.*

وإتماما لبناء هذا التصور الجديد عن العلامة يرى "**دي سوسير**" أنها كيان نفسي ذو وجهين، هما: التصور *Concept* (ويضع له **دي سوسير** مصطلح الدال *Signifiant*)، والصورة السمعية *Image acoustique* (ويضع لها مصطلح المدلول *Signifié*)[1]، وهو يرى أنه باتحاد هذين الوجهتين تنشأ العلامة.

وبهذا التحديد الدقيق، تصبح العلامة اللسانية مثالا نموذجيا مصغرا لبنية اللغة الصورية، تلك البنية التي ينظر إليها "**دي سوسير**" من حيث هي مخزون كبير من التصورات الذهنية والصور السمعية، ومن هنا لا يصبح الصوت في هيئته المادية[2] جزءًا من العلامة بل هو مكوّن من مكوّنات الكلام، وجزء خارج عن اللغة[3]، ولا يعدو أن يكون الأداة المنفذة لنظام اللغة فحسب.

واستجابة لهذا التصوّر الذي لا يراعي في اللغة إلا ما هو نفسي ذهني غير مبال بأي عنصر يشكل مادة في بنيتها أو شيئا خارجا عن مكوّناتها الداخلية أقصى "**دي سوسير**" كذلك، المرجع *Référent* (وهو الشيء الخارجي الذي تشير إليه العلامة) بوصفه مكوّنا ماديا وخارجا عن اللغة.

والحقيقة أن إقصاء "**دي سوسير**" للمرجع والصوت من مكونات العلامة اللسانية يعود إلى كونه ينطلق، في صياغة منهجه اللساني، من تصوره للغة، الموضوع الجوهري للدراسة اللسانية، بوصفها تعاقدات *Conventions* نفسية وذهنية مستقرة في أدمغة الناطقين باللسان الواحد، ونظاما من القواعد والقوانين الصورية القابلة النمذجة والتصنيف، ودراسة هذا شأنها ليس من أغراضها أن تهتم بالواقع المادي للغة ولا لآلياته.

---

[1] يبدو قريبا جدا من هذا التحديد السوسيري للعلامة اللسانية تعريف ابن سينا الذي أورده في كتابه الشفاء (العبارة) والذي تبدو فكرته أوضح عرضا وأدق تصوّرا: "ومعنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى، فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أورده الحس على النفس التفتت إلى معناه"، (تحقيق: محمود الخضيري، القاهرة، 1670، ص: 4).

[2] بينما يكوّن الصوت اللغوي، من حيث هو بنية نفسية ذهنية، جزءا من العلامة، لأنه، هنا، لا يمثل الصوت في ذاته إنما يمثل صورته السمعية المنسوخة في الذهن.

[3] سبق أن رأينا ذلك في ثنائية اللغة والكلام.

ومن الذين اعترضوا، بشدة، على "**دي سوسير**" في مسألة إقصاء المرجع نجد: "**أقدن**" ***Ogden*** و"**ريتشاردز**" ***Ridchards*** في كتاب اشتركا في تأليفه عنوانه: "معنى المعنى" *the Meaning of Meaning* معتبرين المرجع مكوّنا هاما من مكوّنات العلامة.

وهما يستندان في ذلك إلى حجة مفادها "أن عناصر اللغة ما هي إلا، علامات" تملك دلالات محددة [...] وأن الخاصية الأساسية للرموز اللغوية (يميّز **دي سوسير** بين العلامة والرمز) هي خاصيتها "المرجعية" *Caractère référentiel*، وأنه يمكننا الحديث عن مدلول ولكن فقط في الاعتبار الذي يمكن فيه للكلمات أن تصبح "موجهة إلى"، و"راجعة إلى"، أي أن الكلمات لا تعني شيئا في ذاتها[1].

اعتباطية العلامة *Arbitraire de Signe:*

يعتقد "**دي سوسير**" اعتقادًا مبدئيًا حاسمًا أن العلامة تنشأ من علاقة اعتباطية[2] بين دالها ومدلولها، ويقصد "**دي سوسير**" بذلك أن الدال لا توجد بينه وبين مدلوله علاقة معللة، إنما يمثل الدال اختيارًا صوتيًا جزافيًا تواضع عليه أهل اللغة الواحدة للدلالة به على مدلول معين، فهو يقول: "وهكذا فإن فكرة "أخت" لا ترتبط بأي علاقة داخلية مع تتابع الأصوات: "أ.خ.ت"[3]، ثم يقدم الحجة على صحة هذا الاعتقاد فيقول: "وحجتنا في ذلك إنما هي الاختلافات القائمة بين اللغات ووجود اللغات المختلفة ذاته"[4].

وإذا تفحصنا عدد العلامات الاعتباطية داخل الأنساق السيميائية الدالة في الوجود الإنساني لألفيناها أكثر عددًا وانتشارًا من العلامات التي تكتسي طابع التعليل، وقد يعود ذلك إلى مبدأ المواضعة الذي هو خصيصة من خصائص المجتمعات البشرية، ومثل هذه التصورات كان قد أبداها "**دو سوسير**" لما طالب السيميائيِّين بعدما تحصل لهم الملكة في فهم أمر هذا العلم، ويكتمل عوده مليا فيما إذا كانت الأنساق السيميائية الدالة التي لا تستند إلى مبدأ الاعتباطية تدخل في دائرة اهتمامهم ومجال اختصاصهم؟ وإذا كان الحال كذلك، فالأمر يتعلق بالأنساق السيميائية التي ينهض وجودها على مبدأ اعتباطية العلامة ذات

---

[1] *Enrico Arcaini, principes de linguistique appliquée, Payot, Paris, 1972, p. 164.*

[2] العلامة الاعتباطية: هي العلامة التي ليس بين دالها ومدلولها رابطة سببية.

[3] *De Saussure (F) : cours de linguistique générale, op. cit., p. 110.*

[4] *Ibid., p. 110.*

الانتشار الواسع للأسباب التي ذكرناها سابقا، ويضاف إليها أن العلامات الطبيعية التي يمكن الوقوف على حوافزها محدودة، لأن البشر لا يستوون في قوة الإدراكية، وهو ما حدا بهِ القول بأن هذه العلامات التي نصفها بالاعتباطية هي التي تضطلع بدورها اضطلاعا حسنا، وتؤدي وظيفتها السيميائية أداء يفوق غيرها من صنف العلامات الأخرى التي توصف بالطبيعة على الرغم من أننا يمكن إدراك الجوانب الاعتباطية في مثل هذه العلامات التي تقبل أن تتضاعف. ومن هذه الزاوية منح "*دي سوسير*" الامتياز إلى اللسان بوصفه أدق الأنساق السيميائية على الإطلاق في نظره، وعليه سمح للسانيات أن تصبح أنموذجا لأي مشروع سيميائي على الرغم من أن اللسانيات ما هي إلاَّ فرعًا خاصًا من السيميائيات.

المبحث الثاني: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد -المنطلقات والأسس-

حَملت إلينَا الفلسفةُ المعاصرةُ عدَّة تيارات فلسفية متباينة، غير أن أبرزها هو الاتجاه التحليلي الذي طغى على هذا العصر، ويستخدم "التَّحليل" من حيث هو مصطلح ليعني المعنى ذاته الذي تستعمل به كلمة تحليل في اللغة العادية أي تفتيت أو فك المركب إلى أجزائه التي يتكون منها. ويستعمل التحليل عادة في مقابل "التَّركيب"، ولا يفيد التحليل معنى واحدا فقط، بل يدل على معان كثيرة متباينة، لعلّ أهمها:

1. تحليل المفاهيم والأفكار بغية اكتشاف المبدأ الكامن وراءها كما هو الحال عند "***سقراط***" و"***أفلاطون***" و"***أرسطو***".

2. تحليل الفكر والمعرفة إلى عناصرها الحسية الأولية، مثلما فعل "***لوك***" و"***باركلي***" و"***هيوم***".

3. تحليل اللغة دلالة وتركيبا، كما هو الحال عند فلاسفة التحليل المعاصرين أمثال "***مور***" و"***رسل***" و"***فتجنشتين***" والوضعية المنطقية ومدرسة كمبردج ومدرسة أكسفورد.

وهكذا، فإنَّ عملية التحليل –من حيث هي منهج فلسفي– كانت موجودة منذ "***سقراط***"، أي أن التحليل قديم قدم الفلسفة. ولكن، ما إن هلّ علينا القرن العشرون حتى طرأ على الفلسفة من التغير في وجهة النظر ما بلغ حد "الثورة"، وكان "***مور***" و"***رسل***" ثم "***فتجنشتين***" قادة تلك الثورة الفلسفية التي عرفت باسم "الفلسفة التحليلية"[1].

ليس من اليسير تقديم تعريف دقيق للفلسفة التحليلية، بحيث يجمع في عبارة واحدة جميع الخصائص التي تتميَّز بها تلك الفلسفة، وذلك لأنَّ رجالات هذه الفلسفة لا يتفقون تمام الاتفاق على دوافع التفلسف وأهدافه، وحتى إن كان ثمة اتفاق بينهم على أن الفلسفة تحليل في جوهرها، فإنهم يمارسون هذا التحليل لدوافع متباينة إلى حد بعيد. ولعلّ هذا ما دفع بعض المؤرخين إلى البحث عن ملامح أو خصائص رئيسية تتميز بها هذه الفلسفة على اختلاف تياراتها وتباين مواقفها. وها هو "***سكوليموفسكي***" يذهب إلى أن "الفلسفة التحليلية" اسم يطلق على نوع من فلسفة القرن العشرين تتميز بالخصائص التالية[2]:

---

[1] صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ط1، دار التنوير، 1993، بيروت، ص: 30.
[2] محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1986، ص: 12.

1. اعترافها بدور اللغة الفعال في الفلسفة، أو –بعبارة أخرى– ما يمكن أن نسميه اتجاهها الشعوري المتزايد نحو اللغة؛

2. اتجاهها إلى تفتيت المشكلات الفلسفية إلى أجزاء صغيرة لمعالجتها جزءًا جزءًا؛

3. خاصيتها المعرفية؛

4. المعالجة "البين ذاتية" *Intersubjective* لعملية التحليل.

يمكن القول، إنَّ الفلسفة التحليلية تدلُّ على مواقف كثيرة منوعة لعلّ أهمها موقف "***مور***" ، "***رسل***"، و"***فتجنشتين***"، والوضعية المنطقية، ومدرسة أكسفورد.

أوَّلًا: موقف "مور" Moore

يُعدُّ "***جورج مور***" رائد الفلسفة التحليلية، فبداية حركة التحليل ترجع إلى مقاله "تفنيد المثالية" 1903، إذ ثار فيه ضد المثالية الهيجيلية والمثالية الجديدة التي بدأت تظهر في انجلترا منذ عام 1870 متمثلة في فلسفة "***برادلي***"، و"***بوزانكيت***" و"***توماس هل جرين***"، كما كانت متمثلة من قبل في فلسفة "***براكلي***". على أن أهمية "***مور***" كرائد لفلسفة التحليل المعاصرة تعود إلى المنهج الذي ابتدعه واستخدمه في معالجة مشكلات الفلسفة[1]. نظر "***مور***" في المشكلات التي يزخر بها تاريخ الفلسفة –وفي مجال الأخلاق بصفة خاصة– فوجد أنها ترجع أساسا إلى سبب غاية في البساطة، ألا وهو محاولة الإجابة على أسئلة معنية دون أن تبين حقيقة السؤال الذي سنجيب عليه، فلو حاول الفلاسفة اكتشاف المعنى الحقيقي للأسئلة التي يطرحونها قبل أن يشرعوا في الإجابة عليها، فإن المحاولة الجادة قد تكفي لضمان النجاح، وإذا تمت هذه المحاولة الجادة فستتلاشى معظم المشكلات الخادعة وستختفي أصعب الخلافات الفلسفية[2].

يَعتبر "***مور***" أول من وجه أنظار الفلاسفة إلى البحث في اللغة العادية، وذلك لأنه استهدف تحليل القضايا الفلسفية التي يتم التعبير عنها باللغة العادية، بغية تحديد ما تعنيه تلك القضايا على وجه الدقة.

---

[1] رودلف ميتس، الفلسفة الانجليزية في مائة عام، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة زكي نجيب محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1967، ص: 544.

[2] *Moore (G .E): principia Ethica, Cambridge university press, 1948, preface, p. VII.*
(نقلا عن: صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، مرجع سابق، ص: 7).

إذ أننا كثيرًا مَا نطرح في الفلسفة أسئلة ونجيب عليها إجابات متباينة مما يترتب عليه صعوبات كثيرة لأننا لا نحدّد بداية ما الذي نسأل عنه بالتحديد. وها هو "**مور**" يستهل كتابه "مبادئ الأخلاق" بقوله: "يبدو لي أن الصعوبات والاختلافات التي يزخر بها تاريخ علم الأخلاق –كما في سائر الدراسات الفلسفية الأخرى– ترجع أساسا إلى سبب بسيط للغاية، أعني، محاولة الإجابة على الأسئلة بدون أن نتبيَّن أوَّلاً وعلى وجه الدقة حقيقة السؤال الذي سنجيب عنه. وأنا لا أعرف إلى أي مدى يصل الفلاسفة باستبعادهم مصدر الخطأ، إذا ما حاولوا الكشف عن السؤال الذي يطرحونه، قبل أن يشرعوا في الإجابة عليه، إذ أن جهد التحليل والتمييز صعب للغاية عادة: فكثيرا ما نخفق في القيام بالكشف المطلوب، حتى على الرغم من أننا نضع محاولة محدّدة للقيام بهذا"[1].

ولهذا، لم تكن المشكلة عند "**مور**" هي: ماذا نعرف، بل المشكلة هي: ماذا نعني بهذا الذي نقول إننا نعرفه؟ وبعبارة أخرى: فإن غاية الفلسفة عنده ليست اكتشافا لحقائق لم نعرفها من قبل، بل هي توضيح ما سبق لنا معرفته.

وأهم وسيلة لهذا التوضيح هي تحليل اللغة العادية، ويلجأ "**مور**" إلى اللغة العادية بوصفها اللغة المعبرة بشكل صادق عن التصورات والمفاهيم التي نتوصل إليها بالحس المشترك *Commun Sens*. إن تعبير "الحس المشترك" –بمعناه العادي غير الاصطلاحي في اللغة الانجليزية– يعني "الحكم الصائب" أي، الحذاقة الطبيعية، والإصابة العملية، غير أن لهذا التعبير في الاستعمال الفلسفي معنى مخالفا، فهو يؤخذ حرفيا ليعني "الفهم العام المشترك" أو على الأصح "المعتقدات العامة" المشتركة بين جميع الناس أو المعتقدات الناشئة عن إجماع الأكثرية[2].

يلجأ "**مور**" إلى اللغة العادية بطرق شتى وخصوصا كأساس للدفاع عن نظرياته الخاصة ودحض النظريات الأخرى، وهي على النحو التالي[3]:

---

[1] *Ibid., p. VII.*

(نقلا عن: صلاح إسماعيل عبد الحق، المرجع نفسه، ص: 23)

[2] رندال (جون هرمان) وبوخلر (جوستاس)، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة ملحم قربان، دار العلم للملايين، بيروت، 1963، ص: 59.

[3] *Moore (G . E) : A critical Exposition, Basil Blackwell, Oxford, 1958, p. 32-34.*

- **أولا:** إظهار ما نعتقده جميعًا، إذا كنًّا جميعًا نؤكد شيئًا ما، فمن المعقول افتراض أننا نعتقده، وإذا كنا نعتقده جميعا، فيمكن أن نسميه باعتقاد الحس المشترك.
- **ثانيا:** يشير "***مور***" مرارًا وتكرارًا مناقشته لأية نظرية إلى الاستعمال العادي للتعبيرات الموجودة في هذه النظرية مع إشارة ضمنية إلى أننا نسلك الطريق الصحيح إذا التزمنا بهذا الاستعمال، ونتعرف عن الصراط المستقيم إذا تخلينا عنه أو قمنا بتصحيحه ويحتجب هذا عادة في الرأي الواضح القائل بأن الاستعمال العادي هو المعيار لصحة الاستعمال.
- **ثالثا:** تستعمل اللغة العادية بطرق عديدة على أنها المحك لاختبار النظريات الفلسفية:

أ. يتم إثبات الحجج عن طريق الإشارة إلى استعمال التعبيرات المتضمنة فيها على أنه استعمال مناسب وصحيح تماما، ويتم رفض الحجج الأخرى وذلك لأنها تنطوي على "مجرد إساءة استعمال اللغة".

ب. كثيرا ما نكتشف أن ما يقصده الفلاسفة من وراء أقوالهم يتعارض مع ما يعتقده الحس المشترك.

ج. وطالما أن "***مور***" يعتبر أن أحد الأسباب الرئيسية للأنواع المتباينة من التناقض الموجود في مذاهب الفلاسفة هو عبثهم باللغة العادية، فيجوز أن نقول إنّ هذا العبث يسم ملاحظاتهم على أنها "مضللة"[1].

ثـــانيًـــا: موقف "رسل" Russell

بدأ "***رسل***" باتِّخاذ موقف "***مور***" من الحس المشترك وتبعه في ثورته ضدَّ الهيجيلية الجديدة في انجلترا متمثلة في "***برادلي***"، وكشف "***رسل***" عن ذلك في الترجمة الذاتية الموجزة التي كتبها عن نفسه. وبعد الإشارة إلى تجاوزه للمرحلة الهيجيلية نراه يقول: "لقد اجتاز "***مور***" أيضا المرحلة الهيجيلية، ولكنها كانت عنده أقصر زمنا منها عندي. وتولى قيادة الثورة، وتبعته وفي نفسي شعور بالتحرر. لقد زعم "***برادلي***" أن كل شيء يعتقده الحس المشترك هو مجرد مظهر، وجئنا نحن فعكسنا المسألة من طرف إلى آخر، واعتقدنا أن "كل شيء" يقرّر الحس المشترك –غير متأثر بفلسفة أو لاهوت– أنه واقعي

(نقلا عن: صلاح إسماعيل، مرجع سابق، ص: 28.).
[1] المرجع نفسه، ص: 29.

فهو واقعي واستبجنا لأنفسنا –وفي أنفسنا شعور الهارب من السجن– الاعتقاد بأن العشب أخضر، وأن الشمس والنجوم موجودة حتى لو لم يكن هناك إنسان يدركها"[1].

غير أن "*رسل*" قد تخلى عن هذا الموقف بعد ذلك ورفض القول بصدق اعتقادات الحس المشترك، وراح ينقد اللغة العادية بوصفها عاجزة عن التعبير بدقة عن المفاهيم العلمية كما أنها كثيرا ما تضللنا بنظمها *Syntaxe* السيئ وبألفاظها الملتبسة. وها هو يقول: "ينبغي في محاولتنا التفكير الجاد أن لا نقنع باللغة العادية، بما فيها من التباسات وما لها من نظم سيئ، وأنا ما زلت عن اقتناع بأن التشبث العنيد باللغة العادية في أفكارنا الخاصة هو واحد من المصاعب الأساسية في سبيل التقدم في الفلسفة. إن كثيرا من النظريات الحالية لا يمكن ترجمتها إلى "أية" لغة دقيقة. وأظن أن هذا هو السبب في عدم شيوع مثل هذه اللغة [المثالية][2].

ويقول في هجومه على فلاسفة اللغة العادية "إنني لا أستطيع أن أدرك على الإطلاق لماذا لا تكون اللغة العادية ذاتها مليئة بالخلط"[3].

ولكي تتحرّر الفلسفة من هذا الخليط عليها أن تضع لذاتها لغة سليمة منطقيا هي اللغة الاصطناعية. ويطلق "*رسل*" على هذه اللغة الاصطناعية عدة أسماء متشابهة إلى حد ما، ومن بين هذه الأسماء "اللّغة الكاملة منطقيا" و"اللغة المنطقية الكاملة" و"اللغة المنطقية المثالية" و"اللغة المنطقية" و"اللغة المثالية"، ومن الواضح من هذه الأسماء أن هذه اللغة قد وضعها الفلاسفة لأغراض المنطق أساسًا[4].

---

[1] *Russell (B): « My mental Development, in schi pp, P. A (ed): the philosophy of Bertrand Russell, the Library of living philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1946, p. 12.*

(نقلا عن: صلاح إسماعيل، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، مرجع سابق، ص: 32).

[2] *Russell (B), «Reply to Criticism» in schlipp, P. A (ed): the philosophy of Bertrand Russel, p. 694.*

(نقلا عن: صلاح إسماعيل، المرجع السابق، ص: 32).

[3] برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة (73)، الكويت، 1983، ص: 313–314.

[4] محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1986، ص: 372.

ويمكن تعريف اللغة المثالية بأنها نظام من الرَّمزيَّـــة *Symbolisme* سوف يتخلص تماما من العيوب والأخطاء الفلسفية التي يزعم "رسل" أن اللغة العادية تزخر بها[1].

ويرتبط النزوع إلى وضع لغة مثالية بعملية التحليل وبخاصة بنظرية الذرية المنطقية التي قال بها "***رسل***" و"***فتجنشتين***"، وهي نظرية تشترك في كثير مع نظريات أسبق منها عن المكونات النهائية البسيطة التي قال بها العقلانيون وهذه الفكرة هي أساس جميع محاولات وضع لغة كاملة تعبر عن كل شيء بأقصى قدر من الدقة[2].

وهكذا نرى "رسل" يقترب من موقف "***مور***" و"***فتجنشتين***" فيما يتعلق بالرجوع إلى اللغة العادية بكل ما فيها من غموض ولبس واشتراك في المعاني، مع أنه لم يسلم بدعوى "***فتجنشتين***" أن اللغة العادية صحيحة تمامًا.

ثالثًـــا: موقف "فتجنشتين" Wittgenstein:

لم يُلفت "***فتجنشتين***" انتباه الفلاسفة إلى تحليل اللغة العادية فحسب، فهذا أمر سبقه إليه "***مور***"، بل نبههم إلى أن اللغة العادية هي المعيار الذي نحكم به على صحة أو بطلان ما نقوله من عبارات، ولكن إذا كان الاحتكام إلى اللغة العادية أمرًا مُسلمًا به فيما يتعلق بكتابات "***فتجنشتين***" المتأخرة، فهل نزع "***فتجنشتين***" الى وضع لغة مثالية في "الرسالة"؟.

ليس من الصواب الزعم -كما فعل "***رسل***" وآخرون- بأنَّ "***فتجنشتين***" المبكر قد اهتم ببناء لغة كاملة منطقيا أو لغة مثالية، في حين أن "***فتجنشتين***" المتأخر قد غير اهتماماته لمجرد تحليل اللغة العادية[3].

فقد جانب "***رسل***" الصواب عندما قال في مقدمته "لرسالة" "***فتجنشتين***": "و***فتجنشتين*** يهتم بدراسة الشروط التي تجعل اللغة كاملة منطقيا -لا بمعنى أن أية لغة تعتبر كاملة منطقيا، ولا بمعنى أنه يمكن الاعتقاد بأننا قادرون هنا والآن على أن ننشئ لغة كاملة

---

[1] *Black, M « Russel's philosophy of language » in schlipp, P .A (ed): the philosophy of Bertrand Russel, p. 251.*

(نقلا عن: صلاح إسماعيل، المرجع السابق، ص: 33).

[2] برتراند رسل، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص: 312.

[3] *Fujimoto (T), « the notion of Erklarung » in Ambrose, A, and Lazerowitz, M, (ed) : Ludwig Wittgenstein : philosophy and language, London, George Allen and Unwin L T D, New York, Humanities press Inc, 1973, p: 227.* (نقلاً عن: صلاح اسماعيل، المرجع السابق، ص: 34).

تماما من الناحية المنطقية- ولكن بمعنى أن كل وظيفة اللغة، أن تكون ذات معنى، وهي لن تؤدي هذه الوظيفة إلا بقدر اقترابها من اللغة المثالية التي نفترضها"[1].

نقول إنَّ "*رسل*" قد جانب الصواب في ذلك لأن "*فتجنشتين*" يقول في "الرسالة": "إن جميع قضايا اللغة الدارجة هي بالفعل -في واقعها الذي تقع به- مرتبة ترتيبا منطقيا كاملا"[2]، ثم أعاد التوكيد على هذا في "الفحوص" بقوله: "من الواضح أن كل جملة هي في لغتنا "مرتبة" كما هي موجودة"[3].

واللغة العادية -فيما يرى "*فتجنشتين*"- جزء من التاريخ الطبيعي الإنساني، "فاللغة الجارية هي جزء من الكيان العضوي الإنساني"[4]، ويؤكد "*فتجنشتين*" على هذا في "الفحوص" بقوله: "إن الصور الأولية مثل إصدار الأوامر، وطرح الأسئلة، وسرد الأحداث، والثرثرة، هي جزء من تاريخنا الطبيعي [سيرة حياتنا] كالمشي والأكل والشرب واللعب"[5].

غير أن "*فتجنشتين*" قد مضى إلى مرحلة أبعد في كتاباته المتأخرة عندما قرّر أن اللغة العادية صحيحة تماما، ولا يحق للفلسفة أن تتدخل في الاستعمال العادي للغة، وكل ما يمكن أن تفعله هو أن تصف هذا الاستعمال فحسب. فنراه يقول: "لا يجوز أن تتدخل الفلسفة مطلقا في الاستعمال الفعلي للغة، ويمكن في النهاية أن تصفه فحسب لأنها لا يمكن أن تعطيه أي أساس، إنها تترك كل شيء على ما هو عليه[6].

ومعيار صحة استخدام الكلمات في اللغة هو طريقة استعمالنا لها في اللغة العادية: "عندما أتكلم عن اللغة (الكلمات، والجمل،...الخ) يجب أن أتكلم لغة الحياة اليومية"[7]. وعن

---

[1] لود فيج فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968م، مقدمة برتراند رسل، ص: 32.

[2] المرجع نفسه، ص: 137.

[3] المرجع نفسه، ص :

[4] المرجع نفسه، ص: الفقرة 2 و4.

[5] *Wittgenstein (L), philosophical Investigations, translated by G. E. M. Anscombe, Basil Black-well, Oxford, 1963, part 1, sec. 25.*

(نقلا عن: صلاح إسماعيل، مرجع سابق، ص: 35).

[6] *Ibid., part 1, sec. 124.*(نقلا عن: المرجع نفسه، ص: 35)

[7] *Ibid., part 1, sec. 120.* (نقلا عن: المرجع نفسه، ص: 35)

وعن هذا ظهرت بعض الأفكار الرئيسية في فلسفته مثل "لعبة اللغة" و"صورة الحياة" و"تشابهات العائلة" وكلها تدور في فلك فكرته المحورية التي مفادها "معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة".

إذا كان لا يحق للفلسفة أن تتدخل في الاستعمال العادي للغة –فِيمَا يرى ***فتجنشتين***– فذلك لأن اللغة العادية صحيحة تماما "فمن الخطأ القول إننا في الفلسفة تبحث اللغة المثالية بوصفها معارضة للغتنا العادية، لأن هذا يجعل الأمر يبدو كما لو أننا اعتقدنا أننا نستطيع تحسين اللغة العادية، ولكن اللغة العادية صحيحة تماما، ونحن كلما نخترع لغات مثالية فليس ذلك لكي نستبدلها بلغتنا العادية، بل فقط لكي نحل مشكلة ما نشأت في ذهن شخص ما عن طريق الظن بأنه قد أدرك الاستعمال الدقيق للكلمة المشتركة"[1].

وعلى هذا النحو رأى "***فتجنشتين***" أننا حينما نؤلف لغات مثالية فلا تمثل هذه اللغات إلا مواضعات لا تزيد قيمتها عن كونها توضيحات للغتنا العادية، ولا يمكن أن تحل محلها.

رابعًــا: موقف "مالكولم" Malcolm

إذا كان "***فتجنشتين***" قد أشار إشارة خاطفة إلى أن اللغة العادية صحيحة تماما، فإن "***مالكولم***" قد دافع عن هذه الفكرة في مقاله "***مور*** واللغة العادية" بصورة واضحة، ولم يكن تفسيرا لوجهة نظر "***مور***" بقدر ما يمثل موقفا فلسفيا خاصا، ثم نظر إليه فيما بعد على أنه أقدم دفاع عن وجهة نظر فلاسفة أكسفورد فيما يتعلق باللغة العادية. لقد حاول "***مالكولم***" في تفسيره لدفاع "***مور***" عن الحس المشترك أن يدحض فكرتين: الأولى إن اعتبارات الحس المشترك خاطئة تجريبيا، والثانية إنها متناقضة ذاتيا، ثم انتهى إلى أن اللغة العادية صحيحة تماما.

غير أنَّ أوَّلَ اعتراض يُمكن أن يوجَّه إلى "***مالكولم***" هو الاعتراض التالي: إنّ الناس العاديين جهلاء، ويقدمون معلومات مضللة، وهم نتيجة لذلك مخطئون في أكثر

[1] *Wittgenstein (L), The Blue and Brown books, Harper Torch books, the academy Library, Harper and Row, Publishers, New York, 1965, p: 28.*
(نقلا عن: صلاح إسماعيل، مرجع سابق، ص: 36).

الأحوال، واللغة العادية هي لغة الناس العاديين الذين ربما يؤكدون معرفتهم بعبارات تتعلق بأشياء مادية مثل قولهم: "إن الأرض مسطحة" في حين أنها كروية بالفعل[1].

يلزم للرد على هذا الاعتراض –فيما يرى مالكوم– أن نعتبر أن هناك طريقتين ربما يخطئ المرء بهما عند صياغة عبارة تجريبية:

- ***الطريقة الأولى:*** ربما يخطئ المرء فيما يتعلق بالوقائع التجريبية.
- ***الطريقة الثانية:*** يجوز أن يعرف المرء ما هي الوقائع التجريبية، ولكنه ربما يستعمل لغة خاطئة لوصف هذه الوقائع، ويجب أن نسمي الطريقة الأولى: "خطأ يتعلق بالوقائع" والثانية: "استعمال لغة غير صحيحة" أو "استعمال لغة غير ملائمة" أو "استعمال لغة خاطئة"[2].

الحقيقة أن كل إنسان قد قال في فترة ما من الزمن الماضي إن الأرض مسطحة، وهذا خطأ واضح: إذ اعتقد كل إنسان قال بهذا أنك لو رحلت على سفينة وأبحرت غربا فستصل في النهاية إلى الحافة وتعود، ولم يعتقدوا أنك لو واصلت الإبحار غربًا ستعود إلى حيث بدأت، وعندما قالوا إن الأرض مسطحة كانوا مخطئين، والطريقة التي أخطأت بها عباراتهم هي أنهم أخطئوا فيما يتعلق بالوقائع، وليس لأنهم استعملوا لغة غير صحيحة، فقد استعملوا لغة صحيحة تماما لوصف ما اعتقدوا خطأ أنه الواقع[3].

يُنكر "***مالكولم***" الزعم بأن اعتقادات الحس المشترك خاطئة تجريبيا عن طريق التفرقة بين نوعين من الخطأ: "خطأ يتعلق بالوقائع" و"خطأ استعمال لغة غير صحيحة"، كما ينكر الزعم بأن اعتقادات الحس المشترك متناقضة ذاتيا عن طريق بيان أن التعبير العادي الذي يعبر عن هذه اعتقادات ليس متناقضا ذاتيا، إذ أنه يستعمل لوصف موقف من

[1] صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، مرجع سابق، ص: 37.

[2] *Malcolm (N), « Moore and ordinary language » in schipp, P.A. (ed), The philosophy of, G. E. Moore, 2nd ed, Tudor publishing Company, New York, 1952, p: 356.*
(نقلا عن: صلاح إسماعيل، مرجع سابق، ص: 37).

[3] *Ibid., p. 356.* (نقلا عن: المرجع نفسه)

نوع معين، في حين لا يستعمل التعبير المتناقض ذاتيا لوصف موقف من أي نوع وينتهي "**مالكولم**" من هذا وذاك إلى القول بأن اللغة العادية لغة صحيحة[1].

المنهج التداولي في دراسة الخطاب:

يعود استعمال مصطلح التداولية إلى الفيلسوف **تشارلز موريس**" انطلاقًا من عنايته بتحديد الإطار العام لعلم العلامات أو السيميائية، من خلال تمييزه بين ثلاثة فروه، وهي:

- **النحو أو التراكيب (*Syntaxe*) وهو:** دراسة العلاقة الشكلية بين العلامات بعضها البعض.
- **والفرع الثاني الدلالة (*Sémantique*) وهي:** دراسة العلاقة الشكلية بين العلامات بعضها البعض.
- **والفرع الثالث التداولية**[2] **(*Pragmatiques*) وهي:** دراسة علاقة العلامات بمستعمليها وبمؤوليها.

وقد عمد الباحثون إلى هذا المنهج، ليمدّهم برؤى متعدّدة، نتيجة لقصور الدراسات الشكلية، وإهمالها لمقاربة اللغة في تجليها الحقيقي، أي في الاستعمال التواصلي بين الناس. ولذلك يرى **ليفنسون**" أن الأساس الأوّل في نشوء المنهج التداولي كان بمثابة ردّة فعلٍ على معالجة **تشوماسكي**" للغة بوصفها شيئًا تجريديًا، أو قصرها على كونها قدرة ذهنية بحتة، غفلا من اعتبار استعمالها ومستعملها ووظائفها، ثم استعرض عددا من الدوافع العامة التي كانت وراء تطوّر المنهج التداولي، إذ كان منها ما يتعلق بالتراكيب،

---

[1] صلاح إسماعيل، التحليل عند مدرسة أكسفورد، مرجع سابق، ص: 40.

[2] أول من سكّ هذا المصطلح في البحث العربي هو طه عبد الرحمن، وذلك حسب قوله: "[...] ومن جملة ما فعلت أنّي وضعت مصطلحات كثيرة تبنّاها زملائي عن رضى وعن اقتناع علمي، منها المصطلح الذي نتداوله اليوم وهو التداول، فإنّي وضعت هذا المصطلح منذ سنة 1970، في مقابل [...] *Pragmatique*، ولو أنّ التداوليّين الغربيّين علموا بوجود هذه اللفظة في العربية لفضّلوها على لفظية *Pragmatisme*، لسبب واحد، وهو أنّها لا توفي بالمقصود من عالم التداول، فلفظة التداول تفيد في العلم الحديث الممارسة [...] تفيد تماما الممارسة وهي مقابل المصطلح التاريخي، وتفيد أيضا التفاعل في التخاطب –في عملية الخطاب تفيد التفاعل– ثمّ بالإضافة إلى ذلك إنّها من مادة واحدة ولفظة الدلالة نفسها، يعني أن التداول سوق يرتبط بالدلالة. فإذن، هذا هو التبرير العلمي الأوّلي لمصطلح التداول"، أنظر: (البحث اللساني والسيميائي (ندوة)، الدلاليّات والتداوليّات (أشكال وحدود)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، المغرب، ط1، 1984، ص: 299.

وتحديد المراجع، ومنها ما يتعلق بدلالة الخطاب في السياق، والتعامل الاجتماعي بين طرفي الخطاب[1].

أ. المفهوم التداولي:

اكتسبت التداولية عددًا من التعريفات، بناء على مجال اهتمام الباحث نفسه، فقد يقتصر الباحث على دراسة المعنى، وليس المعنى بمفهومه الدلالي البحت، بل المعنى في سياق التواصل، ممّا يسوغ معه تسمية المعنى بمعنى المتكلم، فيعرّفها "بأنّها دراسة المعنى التواصلي، أو معنى المرسل، في كيفية قدرته على إفهام المرسل إليه بدرجة تتجاوز معنى ما قاله"[2].

وقد يعرّفها، انطلاقا من اهتمامه بتحديد مراجع الألفاظ، وأثرها في الخطاب، ومنها الإشاريّات، بما في ذلك طرفي الخطاب، وبيان دورهما في تكوين الخطاب، ومعناه وقوته الإنجازية، كما قد تعرّف التداولية، من وجهة نظر المرسل، إنها كيفية إدراك المعايير والمبادئ التي توجهه عند إنتاج الخطاب، بما في ذلك استعمال مختلف الجوانب اللغويّة، في ضوء عناصر السياق، بما يكفل له ضمان التوفيق من لدن المرسل إليه عند تأويل قصده، وتحقيق هدفه[3].

ومن هذه الرؤى المتعدّدة، تغدو التداولية في مفهومها العام هي: "دراسة الاتصال اللغوي في السياق"[4]، وهذا التعريف هو ما يسمح بدراسة أثر السياق في بنية الخطاب، ومرجع رموزه اللغوي ومعناه، كما يقصد المُرسل.

ب. أهمية المنهج التداولي:

من الصعب القول بالاكتفاء بكل مستوى، من مستويات اللغة، عند استعمالها في التواصل أو تأويلها، والقول بالاستقلال ينطوي على مقدار من التعسف، فبالرغم من إمكان دراسة كل مستوى دراسة مستقلة من الناحية الإجرائية، إلا أنه يتعذر مثل هذا عند إرادة

---

[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب -مقاربة لغوية تداولية- دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت، ص: 21.

[2] *Françoise Armen Gaud, la pragmatique, 2^em édition, P U F, 1990, Paris, p. 65.*

[3] عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مرجع سابق، ص: 22.

[4] *John R. Searle : les actes de discours (Speech actes), Trad. -par Hélène Pauchard, Hermann, 1972, Paris, p. 34.*

إجرائها على الخطاب، إذ لا يمكن استعمال التراكيب المجرّدة بمعزل عن الدلالة، ولا يمكن إنتاج الخطاب وفقا لما يقتضيه هذان المستويان فحسب، وإلا لأصبح بإمكاننا إنتاج ما لا معنى له مع توفر صحّته النحويّة.

وكذلك لا يمكن إنتاج خطابات ذات صحة دلالية تكتفي بصدق أو كذب قضاياها في ذاتها، لأنّه لا يمكن أن ينتج الخطاب دون مرسل له، ولا يمكن أن ينتجه المرسل، في غموض على المرسل إليه، وعليه "فإن التكامل بين هذه المستويات الثلاثة بات ضروريا، ومما يؤيّد ذلك ارتباط المرسل بالسياق الخارجي، إذ يستجيب له عند التلفّظ بخطابه من خلال التنبّه إلى ما يستلزمه، فيغدو معنى الملفوظات هو القيمة التي يكتسبها تركيب الخطاب في سياق التلفظ، أي إن المعنى كقيمة للملفوظ لا تتحكم فيه اللغة بقدر ما يتحكم فيه مستعملوها[1].

وهنا، لا نتصور أنه سيكون هناك خطاب لغوي لا يعني فيه منتجه بمرحلة التركيب، فالخطاب نسيج من اللغة في المقام الأول رغم أنّ للاستعمال هو ما يجعله فاعلا. وإن كان اللغويّون يقسّمون الجمل إلى خبرية وإنشائية، فإن هذا التقسيم مبني على الشكل التركيبي، إلا أنّ كلا من هذين الصنفين يحصل قوة إنجازية متغيرة حسب السياق، فلم يعد الشكل التركيبي هو المعيار.

لذلك، فإننا "نلاحظ أن دراسة بعض المعطيات اللغوية كالملفوظات الإنشائية وغيرها من التراكيب المميزة لوضعيات تلفظ خاصة تضع ضرورة ربط التداولية كذلك بعلم التراكيب باعتبار أن هذه المعطيات هي ظواهر تركيبية وشكلية يولدها التلفظ بواسطة استراتيجيات خطابية للتعبير عن قيمة دلالية في شكل معادلة بين القول والعمل"[2].

ولا يتم حصول عملية الإفهام والفهم في السياق، إلا بالاتكاء على معرفة السياق وفقا لهذا المنهج الذي يتيح للمرسل التلفظ بخطابه بتوظيف كل هذه المستويات، ومن فضول القول أنّ المرسل قد لا يكون دارسا لغويا، يشهد على ذلك ما نعايشه من خطابات

---

[1] *Armen Gaud (F) : la pragmatique, op. cit., p. 36.*

[2] عثمان بن طالب، البراغماتية وعلم التراكيب بالاستناد إلى أمثلة عربية، الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات، الجامعة التونسية، تونس، ص: 125–126.

متنوعة لمن يوصفون بالبسطاء والعامة. وبالتالي: فإن الدرس اللغوي التداولي يدرس المنجز اللغوي في إطار التواصل، وليس بمعزل عنه، لأن اللغة لا تؤدي وظائفها إلاّ فيه، فليست وظائف مجردة. وبما أنّ الكلام يحدث في سياقات اجتماعية، فمن المهمّ معرفة تأثير هذه السياقات على نظام الخطاب المنجز[1].

ومراعاة السياق أو دراسته من جانب، أو تحليله في ذهن المرسل من جانب آخر، ليس بالأمر اليسير، لأهميته ودقته. ولذلك، يعترف ***كارناب*** " أنّ التداولية درس غزير وجديد، بل يذهب إلى أكثر من هذا بقوله إنها قاعدة اللسانيات، إذ إنها محاولة للإجابة عن أسئلة تطرح نفسها على البحث العلمي، ولم تجب عليها المناهج الكثيرة، وقد لا تسلم من المشكلات حالها حال أي منهج لدراسة اللغة.

ومن الأسئلة التي يثيرها الباحثون ويحاولون من جهة أخرى أن يجيبوا عنها هي: ماذا نصنع حين نتكلم؟ ماذا نقول بالضبط، حين نتكلم؟ لماذا نطلب من جارنا حول المائدة أن يمدنا بكذا، بينما في مقدوره أن يفعل؟ فمن يتكلم إذن؟ وإلى من يتكلم؟ من يتكلم ومع من؟ ومن يتكلم ولأجل من؟ ماذا علينا أن نعمل حتى يرتفع الإبهام عن جملة؟ ماذا يعني الوعد؟ كيف يمكننا قول شيء آخر، غير ما كنا نريد قوله؟ هل يمكن أن نركن إلى المعنى الحرفي لقصد ما؟ ما هي استعمالات اللغة؟ أي مقياس يحدد قدرة الواقع الإنساني اللغوية"[2].

وقد برزت عدّة مشكلات في التحليلات اللغويّة الشكلية، ولذلك يرى ***ليتش*** " أن في المنهج التداولي حلا لبعض هذه المشكلات، من وجهة نظر كل من المرسل والمرسل إليه، فالمرسل يبحث عن أفضل طريقة لينتج خطابا يؤثر به في المرسل إليه، كما أن المرسل إليه يبحث عن أفضل كيفية للوصول إلى مقاصد المرسل كما يريدها عند إنتاج خطابه

---

[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مرجع سابق، ص: 23.

[2] فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، 1986، ص: 7.

ويرى عبد الجليل الأزدي أن المنهج التداولي هو الذي استطاع أن يكشف مناورات الخطاب السياسي، إذ لا يجدي غيره من المناهج في تحليله، ومعرفة ما يقف وراءه لأنه خطاب يناور ويساوم ويضلل عبر استثمار آليات ووسائل وأدوات تعثر على تجريدها النظري في مصطلح استراتيجيات الخطاب (أنظر: عبد الجليل الأزدي، التواصل والتواصل السياسي، مجلة فكر ونقد، المغرب، السنة الرابعة، العدد: 36، فبراير 2001، ص: 117.

لحظة التلفظ، وهذه الإجراءات لا تتبلور عبر منظومة خوارزمية تجريدية كما هو الحال في النحو، بل عبر تقدير ذهني عام ومحتمل وفقا لعناصر السياق[1].

وتتحد تطبيقات هذه النظريات، كما تتعدّد الدراسات التي لفتت انتباه الباحثين ومشكلاتها، ممّا أغنى البحث التداولي[2]. وقد حاول الباحثون الاستفادة منها في طرق تعليم اللغات الأم وتعلّمها، وكذلك الحال في تعليم اللغات بوصفها لغات ثانية، كما تجاوزت الدراسات التداولية إلى الدراسات المقارنة بين اللغات التي تنتمي إلى ثقافات متباينة.

ولسعة الدراسات التداولية في اللغة، فقد تفرعت عليها نظريات متعددة[3]، فاهتم كلّ منها بجانب تداولي معيّن، وقد تطوّرت أبحاثها في عدّة مسارات، بل لم تقتصر الدراسات التداولية على الباحثين اللغويين فحسب، فقد أسهم فيها الباحثون من عدّة تخصصات أخرى، مثل المنطق والفلسفة علم الاجتماع وعلم النفس.

أما من ناحية أطرها اللغوية العامة، فقد عنت الدراسات التداولية، بأكثر من جانب من جوانب الخطاب، إذ يمكن تصنيف هذه الجوانب إلى ثلاثة مسارات يتضمن كلّ منها عددا من الدراسات بتطوّراتها المتلاحقة، وذلك بشكل عام، وهذه المسارات العامة هي:

- الأفعال الكلامية؛
- القصد، أو المعنى التداولي؛
- الإشاريّات.

ولا يتمّ تحديد هذه الجوانب بدقّة، إلاّ في الخطاب المستعمل.

ج. استعمال اللغة:

تُعدُّ اللغة الطبيعية أحد أنظمة العلامات التي يستعملهما الإنسان لتجسيد قصده، وتحقيق هدفه، أي لتحقيق الإفهام والفهم بين أطرافه، من جانب، وتحقيق ما يصبوا إليه، هو، من جانب آخر. بيد أن أهميتها، تتجاوز ذلك إلى أنّها هي الأداة الأهم، فلا يقتصر

---

[1] *Armen Gaud (F) : la pragmatique, op. cit., p. 38.*

[2] ومن ذلك تطبيقها دراسة على كثير من الانجازات الأدبية مثل المسرح، (أنظر عن سبيل المثال، عبد المجيد شكير، "عن المسرح والتداوليات نموذج آن بيرسفيلد"، مجلة البيان، الكويت، العدد: 369، أبريل 2001، ص، ص: 48، 54).

[3] لمعرفة بعض الأسس التي قامت عليها النظريات التداولية، وكذلك درجاتها، الباحثين الذين عملوا فيها بإيجاز شديد، (أنظر على سبيل المثال: فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، مرجع سابق، ص، ص: 10، 16.

دورها على وظيفة نقل الخبر، أو وصف الواقع، بل ينجز الإنسان بها أعمالاً لا يستطيع انجازها من دونها "وبما أنّ اللغة هي الشفرة الرمزية المهيمنة في العملية التواصلية، فإنه قد يكون من المفيد أن تدرس العمليات التواصلية من وجهة نظر تداولية"[1].

وبالرغم من أن اللغة الطبيعية هي مادة الخطاب، في الغالب، إلاّ أن استعمالها هو الذي يخرجها من حالة السكون، فما "يتم التبادل به ليس اللغة وفق مصطلح '***دي سوسير***'، بل الخطاب الذي يستلهم المعنى من الخارج، أي من السوق اللغوي، وبالتالي يكتسب هذا الخطاب قيمة رمزية تنبع من التجارب الفردية، ومن التضمين والإيحاء، حينئذ يبنى التواصل بين المتحدثين، كونهم الممثلين، الاجتماعيين، على مبدأ الحوارية وتعدد الأصوات"[2].

ونماذج الاستعمال اللغوي لا تنحصر في نوع، أو في نموذج واحد، فأنواعها كثيرة ونماذجها متعددة، فمن مظاهر استعمالاتها في الخطاب: عقد المفاوضات التي يشترك فيها أطراف القضايا، والمراسلات، وإبرام العقود، وتدوين المكاتبات، والمحادثة البسيطة، والحوار المعقد، كما تشمل كثيرا من النماذج، فهناك النماذج الأدبية من رواية، وقصة، ومنها كذلك، الكلمات التي تلقى، عادة، في المظاهر الاحتفالية[3].

ويعدّ إبداع العلاقات الاجتماعية من الأهداف النفعيّة للاستعمال اللغوي، فكثيرا ما تتبلور علاقات الناس من خلال إنجازهم، لأفعالهم اللغوية، إذ يتقاربون ويتباعدون، ولذلك يَعمدُ الإنسان إلى الاعتذار، عندما يقترف خطأ يثير مشاعر سيئة لدى الآخرين، إذ لا يجد لخطاب الاعتذار وسيلة أفضل من انجازه عبر استعمال اللغة، من أجل محو تلك الخطايا، وتصفية النفوس، ويتم ذلك من خلال خطابات تتضمن الاعتذار من قبيل: "أعتذر لك عما فعلته". وبهذا الاعتذار، قد تعود علاقة الناس إلى ما كانت عليه قبل اقتراف الخطأ، فيعيدون الاعتبار لذواتهم ويحتفظون بصورتهم الحسنة.

---

[1] *Com.*

[2] بيار أشار، سوسيولوجيا اللغة، ترجمة عبد الوهاب ترّو، منشورات عويدات، ط1، 1996، بيروت، ص: 11.

[3] المرجع نفسه، ص: 25

وكذلك يفعل الإنسان الذي يشعر أن سمعته قد ساءت من جراء اقتراف عمل ما، إذ يبادر، أوّل ما يبادر، إلى انجاز فعل لغوي، يهدف تحسين صورته، وقد يكون خطابه لذلك، في صورة شرح، أو دفاع، أو تبرير، أو اعتذار، أو طلب السماح من الآخرين، وهنا ندرك مدى القوة التي يتمتع بها الخطاب اللغوي من خلال الاستعمال[1].

نظرية أفعال الكلام:

عندما تبيّن لـــ "*أستن*" ***Austin*** تعذر الاحتفاظ بالتمييز الأصلي بين المنطوقات الأدائية والمنطوقات التقريرية، وذلك حينما اكتشف أن لكل منطوق –بما في ذلك المنطوقات التقريرية أو العبارات– بُعد أدائي، وانهار –بالتالي الأمل في العثور على معيار يفصل– بصورة حقيقية –المنطوقات الأداتية عن كل ما سواها من أنواع أخرى للمنطوق– نقول عندما تبيّن لـــ "*أوستن*" ذلك آثر أن يعود القهقري حيث الأسس والمبادئ الأولى ليبحث من "المستوى الأرضي" الطرق العديدة التي يكون فيها قول شيء ما "هو" فعل لشيء ما، أو "في" قول شيء ما نؤدي شيئا ما، أو "عن طريق" قول شيء ما نؤدي شيئا ما.

تلك طرائق ثلاثة متباينة لأداء الفعل، الأول منها هو الفعل التعبيري *Locutionary act* والثاني هو الفعل الغرضي *Illocutionary act* والثالث هو الفعل التأثيري *Perlocutionary act*.

ويهتم "أوستن" بدراسة الفعل التعبيري من أجل المقابلة بينه وبين الفعل الغرضي من قبيل: أراهن، وألتمس، وأعد، والذي يؤديه المرء "في" قول شيء ما، والفعل الغرضي متعارض بدوره مع الفعل التأثيري شأنه في ذلك شأن الفعل التعبيري. ويؤدي المرء الفعل التأثيري مثل: يقنع، ويحث، ويرعب، كنتيجة لما يلفظه من قول، إن هذه الأفعال الثلاثة

[1] *Jean-Gérard Rossi, la philosophie Analytique, 2ene édition, P.U. F, 1993, Paris, p. 83.*

تقال لتكون تجريدات من الفعل الكلامي الكلي *Total Speech act* وهو الموضوع النهائي والغرض الأساسي لدراسة "أوستن"[1].

وتعد دراسة هذه الأفعال ذات أهمية عظيمة ليس فحسب للفلاسفة، بل أيضا للنحاة وعلماء الأصوات اللغوية[2].

1. *الأفعال التعبيرية:* يبدأ "***أوستن***" بفحص مجموعة كاملة من الطرق التي يكون فيها قول شيء ما أداة لشيء، مجموعة الطرق التي تنتظم معا على مستوى "قول" شيء ما بالمعنى الكامل للقول، ويرى أننا قد نتفق على أن قول أي شيء:

أ. هو دائما أداة فعل نطق أصوات *Noises* معينة (الفعل الصوتي *a Phonétique act*) *والمنطوق هو الصوت Phone.*

ب. هو دائما فعل نطق ألفاظ *Vocables* أو كلمات *Words* معينة، يعني أصوات من أنماط معينة تنتمي إلى مفردات لغوية *Vocabulary* معينة، وفي تركيب *Construction* محدد، يعني طبقا لنحو *Grammer* محدد، وبتنغيم *Intonation* معيّن، الخ، وربما نطلق على هذا الفعل اسم "الفعل الصرفي التركيبي" *a Phatic act*، والمنطوق الذي يكون فعلا للنطق هو "الوحدة الصرفية التركيبية" *Pheme* .

ج. وهو -بصفة عامة- أداء فعل استعمال "الوحدة الصرفية التركيبية" أو مكوناتها "بمغزى *Sense* معيّن محدّد تقريبا و"إشارة" *Référence* محدّدة تقريبا، والمغزى والإشارة يساويان المعنى *Meaning*، ويجوز أن نطلق على هذا الفعل اسم الفعل الدلالي *Rhétic act*، والمنطوق هو "الوحدة الدلالية[3] *Rhème*.

يلخص "***أوستن***" هذه الفعال الفرعية، وهي الفعل الصوتي والفعل الصرفي التركيبي والفعل الدلالي، لتشكل معا الفعل التعبيري، إذ يقول: "إنني أسمي فعل "قول شيء ما"

---

[1] *Voir : Austin : vers une théorie actes de discours, in Rossi (J - G), la philosophie Analytique, op. cit., p. 80.*

[2] صلاح إسماعيل، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، مرجع سابق، ص: 183.

[3] جون لانكشو أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، ترجمة عبد القادر قينيني، افريقيا الشرق، ط2، 2008م، الدار البيداء، ص: 167، (وهو ترجمة للعنوان الأصلي: How to do things with words)

بالمعنى العادي التام أداء للفعل التعبيري، وأسمي دراسة المنطوقات حتى هذه النقطة ومن هذه الجوانب باسم دراسة التعبيرات *Locutions* أو الوحدات التامة للكلام[1].

2. الفعل الغرضي "الفعل الداخل في القول" [2]:

لكلِّ فعلٍ كلاميٍّ غرضٌ معينٌ يقف وراءه، فإذا قال أحدهم: "إنه على وشك أن يهجم" فمن المحتمل أن الغرض من هذه الجملة هو الإخبار، أو قد يكون التحذير أو التوقع ... كما أن الغرض في الفعل يتحدد بحسب "القوة" التي تنطق بها الجملة، وأن قوة هذا الغرض هي التي تحدّد فيما إذا كان الفعل الكلامي السابق إخبارًا أو تحذيرًا أو توقعًا، على هذا النحو يمكن القول: إن للإخبار قوة معينة، وللتحذير قوة معينة، وللأمر قوة معينة، وللأمر قوة معينة، وللوعد قوة معينة... هنا لا بد لنا من التمييز بين الفعل الفرعي الدلالي وقوة الفعل الغرضي.

وسنأخذ المثال السابق لتوضيح ذلك، "إنه على وشك أن يهجم". إن دلالة هذه الجملة تتحدد في معرفة من هو الذي على وشك أنت يهجم، أمّا غرض أو قصد الجملة السابقة فيتحدد فيما إذا كان القائل يريد بها التحذير أم الإخبار أو التوقع، ولذلك يرى "***أوستن***" أن القوة الغرضية تتطلب –في كثير من الأحيان– أفعالا أدائية واضحة، لأن هذه الأفعال الأدائية هي التي تحدد فيما إذا كانت الجملة السابقة بادئة من قبل "إنني أحذرك من أنه سوف يهجم" أو "إنني أتوقع أن..." أو "إنني أراهنك بأنه..." وذلك لكي يكون الغرض واضحا[3].

ومن شروط الفعل الغرضي أيضًا، ضرورة أن يفهم المستمع ما يقصده أو يريده المتكلم من كلامه، وضرورة أن يأخذ هذا الكلام على محمل الجد، وما لم يفهم ما يقصده المتكلم من وراء كلامه. ولكن ليس من الضروري أن يستجيب المستمع للفعل الغرضي

---

[1] المرجع نفسه، ص: 169.

[2] أوستن (ح–ل)، نظرية أفعال الكلام العامة، مرجع سابق، ص: 168.

[3] رشيد الحاج صالح، مقال: مدرسة أكسفورد وفلسفة اللغة، مجلة "المعرفة" السنة: 40، العدد: 451، أفريل 2001، وزارة الثقافية السورية، دمشق، ص: 17.

فقد لا يكون مقتنعا بأن الثور سوف يهجم بالفعل، ولكن الشيء المهم أن يفهم المستمع ما أراده المتكلم من وراء كلامه[1].

أما الشرط الثالث للفعل الغرضي هو، أنّ هذه الأفعال يجب أن تتم وفق عرف معيّن، ذلك أنّ الذي يحدد العقوبة التي يقضيها المذنب في السجن هو القاضي وليس أي شخص آخر، لذلك فإن العرف هو الذي يجعل القاضي يحكم على المذنب وليس بائع الحلوى[2].

نخلص من كل ما سبق، إن للفعل الغرضي شروطا لابد من توفرها وإلا فإن هذا الفعل يفقد مسوغاته، ومن هذه الشروط أن يكون للفعل قوة غرضية، وأن يفهم المستمع هذا الغرض، كما لابد من أن يراعي هذا الفعل الأعراف أو ما يتفق عليه الناس. إن هذا الغرض مرتبط بالقصد، وهذا ما لاحظناه عند "***فتجنشتين***" حين بيّن أن المعنى مرتبط بالقصد الذي يكمن وراءه لجوئنا إلى استخدام معيّن دون غيره[3].

3. الفعل التأثيري "الفعل بالقول"[4]:

إنّ مهمة الأفعال التأثيرية هي إحداث تأثيرات معينة في مشاعر وأفكار وسلوك المستمع كنتيجة لما أقول، وعن أمثال هذه الأفعال "يخدع، يشجع، يحض، يرعب، يزعج"، وعلى هذا النحو، يمكن أن نتوصل من كل ما تقدم إلى التصنيف الثلاثي والمتمثل في الأفعال "التعبيرية والغرضية والتأثيرية" ويمكن كذلك أن تتداخل هذه الأفعال، بحيث إنّ القول: "الثور على وشك أن يهجم" يمكن أن يكون فعلا غرضيا يقصد به التحذير، ويمكن أن يكون فعلا تأثيريا يراد به حث المستمع للقيام بفعل معيّن، كما أنه بالأساس هو فعل تعبيري، وبالتالي يمكن القول إنّ الأفعال الثلاثية هي: بالأحرى أوجه مختلفة للفعل الكلامي[5].

الأفعال الغرضية عند "سيرل" *Searle*:

---

[1] المرجع نفسه، ص: 18.
[2] المرجع نفسه، ص: 19.
[3] المرجع نفسه، ص: 20.
[4] أوستن (ج–ل)، نظرية أفعال الكلام العامة، مرجع سابق، ص: 169.
[5] المرجع نفسه، ص: 170.

يجعل "*سيرل*" موقع الصدارة بين أتباع "*أوستن*" ومريديه، فلقد أعاد تناول نظرية "أوستن" وطور فيها بعدين من أبعادها الرئيسية هما: المقاصد والمواضعات.

وبالفعل يمكننا اعتبار الأعمال اللغوية والجمل التي أنجزت بواسطتها وسيلة تواضعية للتعبير عن مقاصد وتحقيقها. وهذا المظهر كان حاضرا لدى "*أوستن*" ولكن سيعرف أوج تطوره لدى "*سيرل*".

لا يهتم "*سيرل*" إلا بالأعمال المتضمنة في القول، فلقد شك في وجود أعمال تأثير بالقول ولم يحفل بحقّ، على سبيل المثال بالأعمال القولية، يتمثل إسهامه الرئيسي في التميّيز داخل الجملة بين ما يتصل بالعمل المتضمن في القول في حد ذاته، وهو ما يسميه "واسم القوة المتضمنة في القول"، وما يتصل بمضمون العمل وهو ما يسميه "واسم المحتوى القضوي"[1].

وعلى هذا النحو فإننا في جملة "أعدك بأن أحضر غدا" نجد أنّ "أعدك" هو واسم القوة المتضمنة في القول وأنّ "أحضر غدا" هو واسم المحتوى القضوي. وهكذا فإن القائل الذي يتلفظ بجملة "أعدك بأن أحضر غدا" يقصد في مقام أول الوعد بأن يحضر غدا، ويحقق هذا المقصد بفضل قواعد لسانية تواضعية تحدد دلالة جملة "أعدك بأن أحضرغدا".

وبعبارة أخرى فإن للقائل نية الوعد بالحضور غدا ويحقق هذه النية بإنتاج جملة "أعدك بأن أحضر غدا"، لأنه ينوي وهو يتلفظ بهذه الجملة أن يبلغ مخاطبه بقصده الوعد بأن يحضر غدا لما لمخاطبه من معرفة بالقواعد المتحكمة في معنى عبارات اللغة التي يتكلمها[2]، وعلى هذا النحو فإن للقائل مقصدين هما:

أ. الوعد بالحضور غدا.

ب. إبلاغ هذا المقصد من خلال إنتاج جملة "أعدك بالحضور غدا" بموجب القواعد التواضعية المتحكمة في تأويل هذه الجملة في اللغة المشتركة.

---

[1] آن روبول –جاك موشلار، التداولية اليوم– علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، دار الطليعة، 1998، بيروت، ص: 33.

[2] *Searle (J . R) : les actes de langage – Essai de philosophie du langage, Hermann, Paris, 1972, p. 59.*

ويتمثل الإسهام الثاني لـــ "*سيرل*" في تحديده للشروط التي بمقتضاها يكلّل عمل متضمن في القول بالنجاح، فيميز بين القواعد التحضيرية ذات الصلة بمقام التواصل (يتحدث المتخاطب اللغة نفسها، ويتحدثون "بنزاهة"...الخ)، وقاعدة المحتوى القضوي (يقتضي الوعد من القائل أن يسند إلى نفسه إنجاز عمل في المستقبل) والقواعد الأولية المتعلقة باعتقادات تمثل خلفية (يتمنى من تلفّظ بأمر أن ينجز العمل الذي أمر به، وليس بديهيا أن ينجز دون هذا الأمر)، وقاعدة النزاهة ذات الصلة بالحالة الذهنية للقائل (ينبغي عليه أن يكون عند الإثبات أو الوعد نزيها)، والقاعدة الجوهرية التي تحدد نوع التعهد الذي قدمه أحد المتخاطبين (يقتضي الوعد أو التقرير التزام القائل بخصوص مقاصده أو اعتقاداته)، وقواعد المقصد والمواضعة التي تحدّد مقاصد المتكلم والكيفية التي ينفّذ بها هذه المقاصد بفضل المواضعات اللغوية كما ذكر آنفًا[1].

ومكن هذا التحديد "*سيرل*" من تقديم تصنيف جديد للأعمال اللغوية كان أساسيًا لمنطق الأعمال المتضمّنة في القول.

[1] آن روبول -جاك موشلار، التداولية اليوم، مرجع سابق، ص: 34.

الفصل الثاني:

المسألة اللغوية في الفلسفة المعاصرة -الأطر والمرجعيات-

المبحث الأول: العلامة والرمز -إشكاليات المصطلح والمفهوم-

المبحث الثاني: " هوسرل " ومفهوم الدلالة في الفلسفة النمساوية

مِمَّا لاشك فيه، أن دراسة موضوع العلامة في الفلسفة المعاصرة، يمكن أن تتخذ أشكالا متنوعة، منها التركيز على مساهمة تيار فلسفي بعينه أو تحليل وجهة نظر فيلسوف معين، أو تقديم صورة عامة لمساهمة مختلف التيارات المشكلة للفلسفة المعاصرة، وهذا هو التوجه الذي فضلناه في هذ الفصل، قصد التعريف بدور التيارات الفلسفية المعاصرة في تأسيس علم العلامة، وتحقيق نظرة كلية لمنزلة ومفهوم العلامة ضمن هذه التيارات، التي يقتصر البحث فيها غالبا على تيارين هما التيار الذرائعي والتيار البنيوي[1].

ولأنَّ مجال هذه التيارات الفلسفية واسع ومتعدد، وموضوع علم العلامة معقد ومتشابك، فإننا سنعمل على تقديم إطار نظري ومنحى منهجي أكثر من تقديم دراسة مفصلة لا يتسع لها مجال الدراسة، وتحقيقا لذلك أثارتنا مناقشة مفهومي العلامة والرمز ومساهمة التيارات الفلسفية المعاصرة في تأسيسهما وتجديدهما. وبالطبع، فإنه لا يمكن فصل العلامة والرمز عن سلسلة المفاهيم المؤسسة لعلم العلامة والمنطق وعلم اللغة الحديث ونظرية المعرفة وفلسفة اللغة، فهذه المجالات المعرفية والفلسفية هي التي شكلت الأرضية العلمية لظهور علم العلامة، وبالتالي فإنَّ إشكالياتها المعرفية ومصطلحها العلمي ومناهج بحثها وتاريخها، كلها تتداخل تداخلا شديدا، لذا كان لزاما علينا إجراء نوع من الفصل المنهجي التعسفي، حتى نبيّن مساهمة الفلسفة المعاصرة في تأسيسه وتطويره، مركزين بوجه خاص على المفهوم المحوري والرئيسي، ألا وهو مفهوم العلامة والرمز باعتبارهما أساس النقاش المعرفي والنظري، في كل حديث عن علم العلامة أو فلسفة العلامة أو نظرية العلامة.

وإذا كان علم العلامة لم يظهر إلاَّ في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في أوروبا وأمريكا بشكل متواقت، بوصفه علما يدرس العلامات غير اللغوية، فإن تاريخ العلامة قديم قدم تاريخ الإشكالية اللغوية والمنطقية في الفلسفة، هذه الإشكالية التي ساهم في بلورتها وتحليلها، "***أفلاطون***" و"***أرسطو***" و"***الرواقية***" في الفلسفة اليونانية،

[1] زواوي بغوره، مقال : العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة (التأسيس والتجديد)، مجلة عالم الفكر، العدد: 3، المجلد: 35، الكويت، ص: 97.

و"***القديس أوغسطين***" و"***توما الأكويني***" في العصور الوسطى، وجماعة بول رويال و"***ليبنتز***" و"***لوك***" و"***باركلي***" و"***كوندياك***" في الفلسفة الحديثة، وقدم أسسه الأولى "***بيرس***" و"سوسير".

ومنذ ظهور السيميائية، سواء بوصفها علمًا أو فلسفةً أو مجالاً تطبيقيًا، وهي تعرف امتداد وتوسعا في التطبيق لا حد له، مما يصعب مهمة أي باحث يحاول التدقيق والتحديد، فعلماء اللغة يبحثون في سيميائية اللغة، مثلما هي الحال عند "***بنفنست***" أو "***جاكبسون***" والأنتروبولوجيون يحاولون تطبيقها على المجتمع والثقافة كما هي الحال عند "ليفي شتراوس" في أسطورياته، وكذلك الحال في مجال السينما عند "***كريستيان ميتز***"، أو في الموسيقى عند "***جون جاك ناتياز***"، وهناك من يهتم ببعض المواضيع الخاصة مثل قانون أو أنظمة المرور...الخ[1].

كما يعرف علم العلامة تجدّداً وتطورا في الدراسة والبحث، ففي فرنسا، على سبيل المثال، تطورت دراسة تحليل النص، عند "***جيليا كريستيفا***" و"***رولان بارث***" و"فيليب سولار"، حيث لم يعد التركيز على أنظمة العلامات وإنما على عملية إنتاج هذه الأنظمة، وعمل "***كريستيفا***" على التحليل السيميائي *Sémanalyse*، المستوحى من اللسانيات التحويلية على طريقة "تشومسكي"، مميزة بين النص الداخلي والنص الخارجي، أو النص الباطني والنص السطحي، كما ساهم "***غريماس***" بشكل متميز في تأسيس وتجديد السيميائيات البنائية.

ولقد أدى هذا التوسع والتطور إلى جملة من المشكلات المعرفية والمنهجية، طرحت هوية علم العلامات كعلم قائم بذاته. سواء على مستوى وحدة النظريات المنقسمة إلى نظريات عديدة، وإشكالية العلاقة بالنموذج اللغوي، بوصفه نظاما من العلامات القادر على الحديث عن أنظمة العلامات الأخرى...الخ[2]، من هنا نعتقد أن ما اقترحه "***إيكو***" من

---

[1] *Christian BAYLON et Paul Fabre : initiation à la linguistique, Armand colin, Paris, 1992, p : 5.*
[2] *Ibid., p : 29.*

ضرورة النظر إلى علم العلامة وفقا لمستويات ثلاثة، ألا وهي علم العلامة العامة بوصفه فلسفة، وعلم العلامة بوصفه فرعًا علميًا[1].

وعليه، فإن مجال البحث يتحدد بعلم العلامة العام حيث لا تزال العلامة والرمز موضوع مناقشة، سواء من حيث عناصره وعلاقاته وتطبيقاته، ولأن علم العلامة في محاولة بحثه عن العلمية لا يزال يخضع عديد مفاهيمه للمناقشة والنقد والتمحيص، وأول هذه المفاهيم التي لا تزال موضوع بحث وتحليل ومقارنة مفهوما العلامة والرمز[2] فكيف درسته وحللته التيارات الفلسفية المعاصرة؟

---

[1] *Ibid., p : 125.*

[2] تدليلا على أهمية هذه المناقشة حول العلامة والرمز، يمكن أن نشير إلى الدراسات الآتية:

- *Tzvetan Todorov : Théories du Symbole, éd. Seuil, Paris, 1977.*
- *Yuen Rew chao : langage et Système Symboliques, éd. Payot, Paris, 1970.*
- *Jacques Pohl : Symboles et langages, éd. Société générale, Paris, 1968.*
- *Bertil Malmberg : Signes et Symboles, éd. picard, Paris, 1977.*

المبحث الأول: العلامة والرمز -إشكاليات المصطلح والمفهوم-

أوّلاً : في التصور البراغماتي

تُعتبر البراغماتية أو الذرائعية اتجاهًا فلسفيًّا معاصرًا ظهر في أمريكا، تميَّز بجملة من الملامح أهمها: إعطاء الأولوية للفعل على النظرية، والدفاع عن الحرية، وتثمين العلم والتقنية، والإيمان بقيمة الاستكشاف والبحث. تأسس في أواخر القرن التاسع عشر، من قبل "شارل سندرس ***بيرس***" و"***وليام جيمس***" و"***جون ديوي***".

والبراغمائية توجُّهٌ فلسفيٌّ أكثر منه مدرسة تتكون من نظريات ثابتة، على رغم أنه يستند إلى قاعدة مشتركة، ميزته عن غيره من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ألا وهي أن نظرية ما، لا تتميز عن غيرها إلاَّ بالفعل والأثر الذي تتركه، وكلمة البراغماتية مشتقة من الكلمة اليونانية *Pragmata* التي تعني الفعل، ولذلك فإن الفلسفة البراغماتية تعلي من شأن الفعل ووضع المعرفة والحقيقة في أفق الفعل وليس في أفق ومجال التأمل[1].

ويُعدُّ "***بيرس***" مؤسس هذا التيار، وذلك عندما نشر نصين في المجلة الفرنسية "ميتافيزيقا" سنة 1878 و1879، بعنوان: "كيف يمكن تثبيت الاعتقاد" و"منطق العلم: كيف نجعل أفكارنا واضحة"[2]، حيث أكد أن "طبيعة الفكر هي إبداع عادات فعلية"، فالفكر يتحدد بالعادات التي ينتجها، وهذه العادات مقرونة بقيمتين هما: متى يتم الفعل؟ وكيف يتم؟ في الحالة الأولى يكون الفعل مقرونا بالإدراك، وفي الحالة الثانية فإن الفعل يؤدي إلى نتيجة ملموسة، وبالتالي فإن الممارسة والتطبيق والفعل –مع ضرورة تعيين الفرق بين الكلمات– هي التي تشكل الأساس والقاعدة لمختلف الأفكار، والفكر إجمالا.

ولقد حدَّد "***بيرس***" البراغماتية بما أصبح يعرف بمسلمة البراغماتية التي تكمن في اتجاهها العملي الذي أصبح بمنزلة منطوقها. وتتميز البراغماتية عن البراغماتية "التداولية" من حيث أن الأولى تحيل إلى الفلسفة والثانية تحيل إلى اللغة، أو بتعبير أدق، تحيل الأولى إلى تيار من تيارات الفلسفة المعاصرة، في حين تحيل الثانية إلى قسم من أقسام اللغة، وإذا كانت الأولى تقول بأولوية الفعل على الفكر، فإن الثانية تحيل اللغة أيضا إلى الفعل،

---

[1] تشارلز موريس، رواد الفلسفة الأمريكية، ترجمة إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية–مصر، 1996، ص: 22.

[2] دولودال، السيميائيات أو نظرية العلامات، ترجمة عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار، اللاذقية–سوريا، 2004، ص: 17.

أي ليس إلى الجانب الثابت من اللغة، وهو الشكل أو التركيب، ولا إلى الجانب الدلالي بل إلى الجزء الخاص بالاستعمال أو التداول، وهذا هو الجانب المشترك بينهما الذي بينه أحد فلاسفة البراغماتية ألا وهو ***تشارلز موريس***"، في كتابه "أسس نظرية العلامة" الذي يعتبر محدد ومطور علم العلامة أو السيميوطيقا كما أسسها "***بيرس***"، لأنه أكد على ضرورة النظر إلى اللغة من الزاوية التركيبية والدلالية والتداولية.

والمقصود بالجانب التداولي مختلف مظاهر التواصل من الآليات البيولوجية إلى العمليات النفسية والاجتماعية للغة، ويعمل "***كارل أوتو أبل***" و"***هابرماس***"، حاليًا وضمن سياق مغاير على إقامة تداولية متعالية[1].

ولقد عقد ***تشارلز موريس***" فصلا لتعريف البراغماتية جاء فيه "لم تقدم البراغماتية نفسها في الأصل على أنها فلسفة شاملة، ولكنها -ببساطة- قدمت نفسها باعتبارها منهجا في كيفية جعل أفكارنا واضحة(...) كذلك فإن طبيعة المعنى مشكلة قديمة ودائمة في الفلسفات التقليدية شرقا وغربا، ولكن التناول البراغماتي لها جعل لها خاصية تاريخية مميزة، وهو تناول(...) يتصف بأنه النظرية التي تقول إن هنالك علاقة جوهرية بين المعنى *Meaning* وبين الفعل *Action*، وعلى سبيل المثال يمكن فهم طبيعة المعنى بالرجوع إلى الفعل فقط"[2].

وإذا سلمنا بأنه لا وجود للمعاني من دون علامات، عرفنا الصلة الوثيقة التي تجمع بين البراغماتية، كما أسسها "***بيرس***" بوصفها منهجا وفعلا، وعلم العلامات.

يقول "***موريس***": "إذا كان مصطلح العلامة أو السيميائية مقبولا كاسم للدراسة العامة للعلامة، فإنه سينتج عن وجهة النظر القائلة بأنه توجد علاقة جوهرية بين المعنى والفعل، وتطوير العلاقة ذاتها كنظرية فعلية سلوكية[3].

[1] تشارلز موريس، رواد الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص: 28.
[2] المرجع نفسه، ص: 29.
[3] المرجع نفسه، ص: 30.

وبذلك أصبحت البراغماتية فلسفة تقوم على أساس الدلالة السلوكية، مشيرًا إلى أن البراغماتيين الأوائل، "***بيرس***" و"***جيمس***" و"***ديوي***"، لم يطوروا نظرية العلامات التي يمكنها أن توجه السلوك.

إلاَّ أنه يستدرك ليؤكد الجهد الذي قدمه "***بيرس***"، وضرورة توضيحه، مبتدئا بما يعرف بمسلمة البراغماتية التي صاغها "***بيرس***" بثلاث صياغات نشير إلى واحدة منها، لأننا نعتقد أنها الصياغة الأكثر وضوحا.

يقول "***بيرس***": " لكي يمكن التحقق من معنى التصور الذهني في التجربة، يجب على الإنسان أن يتأمل النتائج العملية التي تنتج بالضرورة عن صدق ذلك التصور، ومن مجموع هذه النتائج تحصل على المعنى الكلي للتصور"[1].

من هنا، يطرح سؤال حول حقيقة الفلسفة البراغماتية، هل هي فلسفة في المعرفة والحقيقة أم في المعنى والدلالة؟ إن هذا السؤال يشكل مدخلا إلى موضوع العلامة وإلى مساهمة "***بيرس***" في تأسيسه وبلورته، لأنَّ البراغماتية في نظره، لا تقترح منظومة ميتافيزيقية ولا تهدف إلى تحديد حقيقة الأشياء، إنها مجرد منهج في تحديد الكلمات الغامضة والمفاهيم المجردة، من هنا محاولته لإقامة علم للعلامة باعتباره أساسا لعلم الدلالة، محللا العلامة إلى الرمز والقرينة والإشارة، ومميزا بين مختلف مستوياتها، مؤكدا ضرورة التمييز بين العلامة والرمز باعتبارهما دعامة وأساسا للمعنى.

يرى "***دليدال***"، وهو أحد المختصين في الفلسفة الأمريكية[2] والمهتمين بالعلامة في فلسفة "***بيرس***"، أنه لا يمكن اختصار سيميائيات "***بيرس***" في حقل معين، لأن التجربة الإنسانية في كليتها تمثل بالنسبة إليه نقطة انطلاق وغاية في الوقت نفسه، فالإنسان هو صانع ومستهلك وموزع العلامات، فلا شيء خارج مدار العلامات وما ترسمه من

---

[1] المرجع نفسه، ص: 36.

[2] *Gérard Deledalle : la philosophie américaine, éd. de Boeek et larcier, 3^{ene} éditions, 1998, p : 42.*

سيرورات لدلالات لا تنتهي عند حدٍّ. إنها تساؤل حول المعنى وتساؤل حول شروط إنتاجه وأشكال تمظهره[1].

ويمكن تميِّيز ثلاث مراحل أساسية في تفكير "*بيرس*" لموضوع العلامة، مرحلة كانطية بين 1851 و1870 حيث ارتبطت نظرية العلامات بمراجعته للمقولات الكانطية في سياق المنطق الأرسطي، ومرحلة منطقية بين 1870 و1887 حيث أسس لمنطق جديد هو منطق العلامات. وأخيرا، المرحلة السيميوطيقية بين 1887 و1914 حيث طور نظريته الجديدة للعلامة في علاقتها مع نظريته في المقولات.

وعليه فإن نظرية العلامات عند "*بيرس*" لا يمكن فصلها عن بحثه في تأسيس المنطق، إنها، كما قال "*دليدال*": الاسم الآخر للمنطق[2].

كما لا يمكن فصل فلسفته عن مفهوم العلامة، لأنه إذا كان "*دليدال*" قد بين ثلاث مميزات لفلسفته وهي الاستمرارية والواقعية والذرائعية[3]، فإن السمة ذات العلاقة المباشرة بالعلامة هي من دون شك سمة الفعل أو مبدأ الذرائعية الذي لعب دورًا كبيرًا، لأن "اقتراح هذا المبدأ كان من أجل الإجابة عن مسألة لم يجد لها التحليل العقلاني جوابا، يجعله من وضوح واختلاف الفكرة للدلالة.

وقد تساءل "*بيرس*" عما تعنيه الفكرة الواضحة، وأجاب بأنها "تحديد الآثار العملية التي تعتقد إمكان صدورها عن موضوع تصورها. فتصورنا لهذه الآثار كلها هو التصور الكامل للموضوع"[4].

وبهدف الوقوف على معنى العلامة عند "*بيرس*"، يمكن الإشارة إلى أمرين، الأمر الأول وهو التباين الشديد في معالجة "*بيرس*" لموضوع العلامة الذي طبع معالجته سنة 1865 إلى سنة 1911، والأمر الثاني تأكيده على الطابع الثلاثي للعلامة الذي يتكون من العلامة أو التصور والموضوع والمؤول.

---

[1] سعيد بنكراد، مقال: السيرورة السيميائية والمقولات، قراءة في فلسفة بيرس السيميائية، مجلة مدارات فلسفية، العدد: 7، 2002م، ص: 105، 125.

[2] جيرار دولودال، السيميائيات أو نظرية العلامة، مرجع سابق، ص: 19.

[3] المرجع نفسه، ص: 20.

[4] المرجع نفسه، ص: 30.

ويمكن النظر إلى هذه الأبعاد بوصفها مستويات وهي: المستوى التركيبي وهي العلامة في ذاتها، والمستوى الدلالي أو الوجودي وهي علاقة العلامة بموضوعها، والمستوى التداولي وهي علاقة العلامة بالمؤول، كما أنها تتميز بثلاثة أشكال هي: الأيقونة والإشارة والرمز[1].

الأيقونة في أصلها اليوناني *Eikone* تفيد الصورة، وفي اللاتينية تفيد التمثيل أو التصوّر *Représentation*، لأن اللاتينية تملك كلمة مناسبة للصورة هي *Imagio* و"***بيرس***" في استعماله للأيقونة قصد بذلك العلامات الأولية، أو تلك العلامات التي تحيل إلى موضوعاتها أو إلى مرجعها، من خلال تشابه بين الصورة والموضوع، مميزا بينها وبين الإشارة *Indice* التي تشير إلى موضوعها نتيجة لوجود ترابط ديناميكي بينها وبين حواس الشخص من جهة أخرى، وأما من حيث كونها رمزا *Symbole*، فإنها تشير إلى موضوعها من خلال الذهن والفكر الذي يستخدمه، مثل الألفاظ اللغوية ذات الطبيعة العامة والكلية كمفهوم "الإنسان" وبالتالي فإن الرمز لا معنى له في ذاته، بل يتحدد معناه فقط من قبل الذين يستخدمونه بطريقة اصطلاحية، ولكن هذه الإصطلاحية لا تجري بطريقة عشوائية، إذ إن طبيعة الموضوعات ذاتها هي التي تحكم اتفاقنا مع رمز معين وكيفية استخدامنا له[2] على أن الخلاف قائم حول علاقة الرمز بالعلامة، فهنالك من يرى أن "***بيرس***" يذهب إلى أن الرمز جزء من العلامة ويختلف عن الأيقونة والإشارة.

والجانب الإيجابي للعلامة، يظهر في طابعها التداولي، لأن "***بيرس***" يرى أن الفكر الإنساني يبدأ من الشك ليصل إلى اليقين، وأن الإنسان يعمل على الخروج من حالة الشك بغرض إثبات بعض الاعتقادات، وهذه الاعتقادات بمنزلة عادات توجه رغباتنا وأفعالنا، وهذا هو الجانب الذي يربط المنحى الفلسفي لـــ "***بيرس***" بمنحاه السيميوطيقي وبالتداولية بشكل خاص، ويتمثل في إقراره بأن النشاط الفكري للإنسان يتجسد في فعله.

---

[1] المرجع نفسه، ص: 30.

[2] حامد خليل، المنطق البراغماتي عند تشارلز بيرس "مؤسس البراغماتية"، 1916، الينابيع، ص: 53.

والأمر الثاني أن الفكر والعمل يرتبطان بمجتمعهما، وأن العلاقة بين الفكر والعمل والفعل هو الذي أدى إلى اختيار مصطلح البراغماتية[1]. كما يظهر الطابع التداولي في فعل التأويل أو في ما يقوم به المؤول، لأننا نعلم أن العلامة تتكون من ماثول أو بصور بحسب الترجمات، وموضوع ومؤول، وفي عملية التأويل هنالك تأويل مباشر، هذا التأويل يثير عملية تأويلية أو سلسلة من التأويلات وهو ما يؤدي إلى التأويل الديناميكي للعلامة[2].

ومِمَّا لا شك فيه، أن هناك صعوبات جمة تحول دون الوصول إلى تحديد كامل لمفهوم العلامة عند "***بيرس***" منها تعدد نصوصه وكثرتها وتغير مواقفه وكثرة المقاربات، ولذلك فإننا سنكتفي بالإشارة إلى أن العلامة هي ما تنتجه، وما تنتجه هو دلالتها، وبعبارة أخرى هو قانون الفعل *L'action*، كما أن للعلامة طابعها الاجتماعي وذات قيمة ثلاثية، على خلاف العلامة عند "***دي سوسير***" ذات القيمة الثنائية.

ثانيًا : في التصور البنيوي

يقول "***أوسوالد ديكرو***" في كتاب "ما البنيوية؟" "إنه إذا كانت كلمة البنيوية تعني شيئا معينا أو تستجيب لشيء ما، فإنها تعني طريقة جديدة في طرح وتفسير المشاكل في العلوم التي تناقش العلامة: طريقة بدأت مع لسانيات "***دي سوسير***""[3] وإن "تحت اسم البنيوية تجتمع علوم العلامة، وأنظمة العلامة"[4]. هذا ما جسدته أعمال البنيويين في مجال الأنتروبولوجيا والأدب وتاريخ الثقافة، وأن ما يميّز البنيوية عن غيرها من المناهج والفلسفات هو طريقتها في تصور العلاقة بين الدال والمدلول، وعليه فإن البنيوية تتصل بـــ (كل ما له علاقة بالعلامة الذي يستحق أن يكون علما)[5].

وإذا كانت البنيوية اتجاه فكري ومنهجي ضم عديد العلماء والفلاسفة والأدباء، لهم نظرياتهم المختلفة وتطبيقاتهم المتعددة، فإن ما يجمعهم هو استنادهم على علم اللغة كما أسسه "***دي سوسير***" في كتابه "دروس في الألسنية العامة" حيث بيّن الأسس الجديدة لعلم

[1] زواوي بغورة، مقال: العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 101.
[2] المرجع نفسه، ص: 102.
[3] *Oswald Ducrot et les autres : Qu'est-ce que le structuralisme ?, éd. Seuil, Paris, 1968, p : 7.*
[4] *Ibid., p : 10.*
[5] *Ibid., p : 12.*

اللغة، جاعلا منه جزءًا من علم العلامة الذي يكون موضوعه "دراسة حياة العلامة داخل الحياة اجتماعية"[1]، على أنه إذا كان "**دي سوسير**" لم يتمكن من بلورة هذا العلم، فإن "رولان بارت" قد قدم الأسس الأولية لهذا العلم في أكثر من دراسة وخاصة في كتابه "عناصر علم العلامة"، وقيامه بقلب أطروحة مؤسس اللسانيات البنيوية، مبينا أن العلامة تمر حتما باللغة، وأن علم العلامة مجرد تخصيص لمبحث وليس تمديدا لعلم اللسانيات[2].

على أن الذي طور هذا العلم هو "**غريماس**" مؤسس ما أصبح يعرف ب "مدرسة باريس السيميائية" وذلك عندما نشر كتابه "الدلالة البنيوية" حيث قدم فيه العناصر الأولية للسيميائيات السردية، وتمت بلورته كفرع معرفي عندما أصدر مع أحد تلامذته "قاموس السيميائيات"[3]، وتعززت السيميائيات بجهود "**بنفنست**" الذي يعد بلا منازع أول من طرح العلاقة بين الأنساق السيميائية المختلفة المستعملة في ثقافة معينة، وحلّل نمطين أو شكلين من العلاقة هما: علاقات التوالد *Engendrement* بحيث يشتق نسق من نسق توالديا، وعلاقات تأويلية، بحيث أن أي نسق يستعمل من أجل تفسير أو تأويل التمثلات الناتجة من نسق آخر، وأن اللغة الأم، هي النسق السيميائي الأول والمعقد، وهو نسق سيميائي بكل امتياز[4].

ولقد أصبح علم العلامة، مع النموذج البنيوي علمًا عابرًا للغة *Translinguistique*، لأنه يدرس الأنساق المختلفة للعلامات، كالأشكال الاجتماعية التي تعمل مثل اللغة، كنظام القرابة والأساطير والموضة والثقافة.

في هذا السِّياق، تُعدُّ مساهمة "**ميشيل فوكو**" في مفهوم العلامة وعلاقته بتحليل الخطاب ذات دلالة فلسفية، سواء من حيث الممارسة والتطبيق، وخاصة في دراساته الأدبية أو من حيث التنظير المنهجي، كما يتجلى ذلك في كتاب "أركيولوجيا المعرفة" فقد بيّن هذا الفيلسوف جوانب مختلفة للعلامة في قراءته للأدباء، أمثال: "**بتاي**" و"**هولدرلين**"

---

1 زواوي بغورة، مقال: البنيوية منهج أم محتوى؟، مجلة عالم الفكر، المجلد: 30، 2002، الكويت، ص: 41، 71.

2 *François Dosse : Histoire du structuralisme, 1. le champ du Signe, 1945-1966, éd. La découverte, Paris, 1992, p : 94-101.*

3 سعيد بنكراد، السيميائيات السردية–مدخل نظري، منشورات الزمان، الرباط، 2001، ص: 63.

4 *Benveniste (E) : Problèmes de linguistique générale, Tome 2, éd. Gallimard, Paris, 1992, pp : 43-66.*

و"**روسال**" و"**ألان روب غريي**" و"**فلوبار**" و"**كلوسوفسكي**"...الخ. مؤكدًا أن العلامة بالنسبة إلى اللسانيين، لا تملك معناها إلا من خلال لعبة وسيادة جميع العلامات الأخرى.

حلَّل "**فوكو**" دور العلامة في دراسته للثقافة الغربية، حيث بيّن في كتاب "الكلمات والأشياء"، وفي الفصل الثاني ما نصه "نسمي التأويلية مجموع المعارف والتقنيات التي تسمح باستنطاق ما هو علامة وباكتشاف معناها، ونسمي السيميولوجيا مجموع المعارف والتقنيات التي تسمح بالتمييز بين ما هو علامة، وما يجعلها تتأسس كعلامة، وبمعرفة روابطها وقوانين تسلسلها.

كان القرن السابع عشر قد ركب أو بنى السيميولوجيا والتأويلية في شكل محاكاة وتشابه. فالبحث عن المعنى يعني إيجاد ما هو شبيه به، والبحث عن قانون العلامة، هو إظهار ما هو متشابه. كان نحو الكائنات هو تأويلها، واللغة التي يتكلمها لا تروي شيئا آخر غير التركيب الذي يربطها"[1].

وكان "**فوكو**" أول من بيّن أن ميزة العصر الكلاسيكي الغربي هي العلامة وليس العقلية الديكارتية أو النيوتنية، يقول: "بدا لي أن العصر الكلاسيكي الذي تعودنا أن ألفنا على أن نعتبره عصر الميكانيكا الجذري الطبيعة، وترييض الحيوي، كان في الواقع شيئا آخر تماما، وأن هنالك مجالا مهما جدا، يتضمن النحو العام والتاريخ الطبيعي وتحليل الثورات، وأن هذا العقل التجريبي يستند إلى أو يقوم على مشروع يفرض النظام على الأشياء، وهذا ليس بالاعتماد على الرياضيات أو الهندسة ولكن بسبب ترتيب للعلامات، نوع من الوصف العام والمنظم للأشياء"[2].

وفي سياق ردِّه على نقاده حول تحليله للغة في العصر الكلاسيكي، اعترف "**فوكو**" بمحدودية مجال بحثه اللغوي، مبينًا أن غرضه لم يكن دراسة أعلام أمثال "فيكو" و"**هيردر**" ولا التفسير الديني ولا الخطابة ولا جماليات اللغة، وأنه لم يقم بدراسة تاريخ المعارف اللغوية، وإنما "دراسة وجه أو صورة إبيستمية خاصة، معطاة أو مقدمة بوصفها النظرية

[1] *Foucault (M) : Dits et écris, Tome 1, éd. Gallimard, Paris, 1994, p : 493.*
[2] *Ibid., p: 500.*

العامة للغة مرتبطة ارتباطًا شديدًا بنظرية العلامة ونظرية التصوير أو التمثيل"[1] والمقصود بذلك مساهمة جماعة بور رويال.

هذه المساهمة أجملها فيما سماه بـــ "نظرية العلامة"، مبيّنا أن نحو بور رويال يتكون من قسمين، الأول يدور حول الصوت، أي المواد المختارة لتشكل العلامات، ويقتضي جملة من العناصر منها الفم، مدة الصوت، والحروف. والقسم الثاني متعلق بأنواع اللفظ الاسم الفعل الجملة...الخ، بمعنى أن القسم الأول يتعلق بمواد العلامة والقسم الثاني بكيفيات الدلالة، مشيرا إلى تعريف بور رويال إلى الكلمة بوصفها علامة[2].

واستعمل "**فوكو**" العلامة، كميزة وتفرقة واختلاف بين شكلين من أشكال السلطة، الشكل القديم الذي ظهر وطبق في المجتمعات ذات النمط الإقطاعي حيث تعمل هذه السلطة بتقنيتي العلامة والضريبة. علامات الوفاء للسيد، حفلات، عبادات، وضريبة على الخيرات أو الممتلكات، ونهب، رصيد، وحرب.

ومنذ القرنين السابع عشر والثامن عشر، ظهرت سلطة بدأت تمارس من خلال الإنتاج والقروض أو الخدمات[3].

وحلّل هذه المسألة مرة أخرى في علاقتها بالمكان والجسد، حيث يعمل الجسد في المجتمع الإقطاعي بثلاث كيفيات أو طرق وأساليب، الأولى: إننا نطلب من الجسد أن يقوم وأن يعبّر وأن ينشر ويوزع: علامات الاحترام، والتقوى، والطاعة والخضوع، هذه العلامات تقدم في حركات وبملابس معينة.

كما أن الجسد الثاني: موضوع السلطة، بحيث يمكن أن نمارس عليه شتى أنواع العنف بما في ذلك الموت، لأن حق الموت والحياة جزء أساسي من حقوق الملك والعاهل، والعلامة الثالثة، إنه من الممكن أن نفرض عليه العمل.

ومنذ القرن السابع عشر، تطورت تقنيات جديدة لممارسة السلطة على الجسد من أجل تطويعه ومراقبته، هذا ما يظهر في مؤسسات كالمدرسة والمصنع والثكنة[4]، وفي هذا

[1] *Ibid., p : 673.*
[2] *Ibid., p : 677.*
[3] *Ibid., Tome 3, p : 153.*
[4] *Ibid., Tome 3, p : 586.*

السياق يقول: "بالنسبة إلى علاقات السلطة ذاتها، فإنها تمارس وتعمل في جزئها الأكبر من خلال إنتاج وتوزيع العلامات، وهي علامات لا تنفصل وليست أنشطة غائية، سواء تعلّق الأمر بتلك التي تسمح بممارسة السلطة "(تقنيات الترويض، عمليات الهيمنة، طرق الحصول على الطاعة) أو تلك التي تطلب أو تنادي بغرض بسط علاقات السلطة (تقسيم العمل، سلم أو مراتبية المهام والمسؤوليات)"[1].

وكتب تاريخنا للعلامة، يتناسب ومراحل الفكر الغربي الذي قسمه إلى عصر النهضة والعصر الكلاسيكي والعصر الحديث، ويجمل النص الموالي تاريخ العلامة كما تصوره، "منذ الرواقية، كان نسق العلامات في العالم الغربي ثلاثيا، بما أننا نتعرف فيها على الدال والمدلول والإحالة.

واعتبارا من القرن السابع عشر، في المقابل، فإن ترتيب العلامات سيصبح ثنائيا، لأنه يتحدد مع بول رويال، بعلاقة الدال والمدلول.

وفي عصر النهضة، فإن التنظيم مختلف وأكثر تعقيدا بكثير، إنه ثلاثي، لأنه يلجأ إلى المجال الشكلي للعلامات، والمضمون الذي تدل عليه، والمتشابهات التي تربط العلامات بالأشياء المدلول عليها.

ولكن كما كان التشابه هو شكل العلامات كما هو مضمونها، فإن العناصر الثلاثة المتميزة لهذا التوزيع تنحل في شكل وحيد"[2] وأكد دور العلامة في العصر الكلاسيكي، حيث جعلها هي الأساس مقارنة بعلم الرياضيات والفيزياء، قائلا: "إن ما تغير في النصف الأول من القرن السابع عشر ولأمد طويل، ربما حتى أيامنا، إنما هو نظام العلامات بأجمعه والشروط التي تمارس ضمنها وظيفتها الغريبة"[3].

وفي تحليله لإبستيمية العصر الكلاسيكي بيّن أهمية وقيمة العلامة في العصر الكلاسيكي، مؤكدا أنها إذا كانت فيما مضى مجرد وسائط معرفة ومفاتيح من أجل المعرفة، فإنها امتدت الآن لتشمل التمثيل (التصور) أي الفكر بأجمعه.

---

[1] *Ibid., Tome 4, p : 234.*

[2] ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مجموعة من الأساتذة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص: 57.

[3] المرجع نفسه، ص: 70.

وأن هذا التوسع في حقل التمثيل يستبعد حتى إمكان قيام نظرية للدلالة... ذلك لأن بين العلامة ومضمونها ليس هنالك أي عنصر وسيط ولا أي عتمة[1].

وقام أخيرًا، بتحقيب لتاريخ الفلسفة الفرنسية المعاصرة، بالاستناد إلى مفهوم العلامة، حيث رأى أن هنالك قطيعة بين جيل "جون بول سارتر" وجيله، وأن هذه الفترة يجب أن يؤرخ لها انطلاقا من العلامة، يقول: "يبدو لي، وهذا بشكل تجريبي، أن كل الأدب الإنساني الذي ظهر بعد الحرب العالمية الثانية إلى عام 1955، كان أدبا دلاليا، يركز على المعنى، وكان يسأل ماذا يعني العالم؟ وماذا يعني الإنسان؟ وهو ما كان يظهر في فلسفة المعنى لـــ "***ميرلوبونتي***".

ثم بعد ذلك، ظهر شيء غريب ومختلف، يقاوم المعنى، وهو العلامة"[2]، مُشيرًا إلى أهمية العلامة في مجال الثقافة موضوع بحثه[3].

وإذا كان هذا الجانب العملي والتطبيقي للعلامة في فلسفة "***فوكو***" يتسع بما لا يمكن لنا الإحاطة به في هذه الدراسة، فإن هنالك جانبا آخر يعد بمنزلة مساهمة الفيلسوف المنهجية في فهم العلامة وذلك عندما ربطها بتحليله للخطاب الذي يتكون من منطوقات، تعد بمنزلة ذرة الخطاب، فما علاقة المنطوق بالعلامة بعد أن بين الفروقات المختلفة بين المنطوق والقضية والجملة والفعل الكلامي؟"[4]، أقر "***فوكو***" أن "هنالك منطوقا كلما كانت هنالك علامات مركبة، ولم لا، كلما كانت هنالك علامة واحدة؟، إن أفق المنطوق هو في وجود علامات"[5]، وعليه، فإنه سواء تعلق الأمر بمجموعة من العلامات أو بعلامة واحدة، فإن العلامة تبقى متساوية مع المنطوق الذي يعرفه إما كعنصر أو كمجموعة من العناصر، كوحدة، أو كمجموعة من الوحدات. لذلك يقول: "المنطوق وظيفة وجود تنتمي

---

[1] المرجع نفسه، ص-ص: 75-76.

[2] *Foucault (M): Dits et écrits, Tome 4, op. cit., p : 370.*

[3] *Ibid., p : 371.*

[4] لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع ينظر:

- الزواوي بغورة، تحليل الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر، 2000.

[5] *Foucault (M): L'archéologie du Savoir, éd. Gallimard, Paris, 1969, p : 112.*

برمتها إلى العلامات وانطلاقا منها واعتمادا عليها: نستطيع البت فيها بعد عن طريق التحليل أو الحدس، فيما إذا كان لتلك العلامات معنى أم ليس لها..."[1].

كما يقول في تعريفه للمنطوق مقارنة بالجملة اللغوية والقضية المنطقية: "الجملة وحدة نحوية تتكون من عناصر محكومة بقواعد لغوية، وما يسميه المناطقة بالقضية هو مجموعة من الرموز المنظمة – تحتكم إلى معيار الصدق والكذب، صحيحة أو خاطئة، وما أسميه منطوقا، هو مجموعة علامات، يمكن أن تكون جملة أو قضية، ولكنها محددة على مستوى وجودها"[2] والسؤال الذي يطرح نفسه هو" هل المنطوق علامة؟ وإذا كان كذلك فلماذا لا يستعمل كلمة العلامة بدل من المنطوق؟ الواقع أن المنطوق لا يمكن أن يكون إلا علامة مكتوبة أو ملفوظة، أما العلامة، فأوسع وأكبر من هذا، إنها تشمل الحياة الاجتماعية والطبيعية معا.

لكن ما علاقة المنطوق بالعلامة؟ يجيب على هذا السؤال بعملية مقارنة بين العلامة واللغة، مقرا بأن اللغة والمنطوق ليسا على مستوى واحد من الوجود، ولا يمكن لنا القول إن هنالك من المنطوقات مثلما أن هناك لغات.

ولكن هل يكفي عند ذلك القول، إن علامات لغة تشكل منطوقات، وهل يمكن اعتبار الأحرف ورسمها بمنزلة منطوقات؟ ألا تشكل الأحرف التي أقوم برسمها، كيفما أتفق، منطوقا وهي في الأساس علامات؟ ألا تتماثل مع جدول حسابي لأي إحصائي، على رغم قولنا إن عمليات حسابية مالية أو تجارية تشكل منطوقا؟ إن المنطوق يوجد على مستوى اللغة ولا يوجد على مستوى الأشياء المعطاة للإدراك[3]، فكيف توجد المنطوقات وكيف تتفق أو تختلف مع العلامات؟

ليس المنطوق جملة لغوية ولا قضية منطقية ولا فعلا كلاميا ولا شيئا ماديا له حدوده المتعينة والمستقلة. إلا أنه، في وجوده الخاص، ضروري لوجود الجملة والقضية والفعل الكلامي، "إنه وظيفة تمارس عموديا بالنسبة إلى مختلف هذه الوحدات.

---

1 *Ibid., p : 82.*
2 *Ibid., p : 87.*
3 *Ibid., p : 114.*

إن المنطوق ليس بنية، إنه وظيفة وجود تنتمي خاصة إلى العلامات والتي من خلالها يمكن أن نقرّر، بواسطة التحليل أو الحدس، إذا كانت "تحمل معنى" أم لا، وبأي قواعد تتوالى أو تتجاوز، وما يشكل فيها من علامة، وما الأفعال المنجزة بتكويناتها الشفوية والكتابية"[1]. إن المنطوق ليس بنية، وإنما وظيفة، يلتقي أو يتقاطع مع مجالات وبنيات ممكنة، يظهرها بمضامين ملموسة في زمن ومكان محددين.

فما هذه الوظيفة المنطوقية؟ إن المنطوق، هو ما يجعل وجود مجموعة من العلامات ممكنا، ويسمح لقواعده وأشكاله بأن تكون حاضرة، ولكن لا يجعلها موجودة إلا على نمط وشكل خاصين، لا يجب أن نخلطه بوجود علامات بوصفها عناصر اللغة ولا بوجود الأشياء والآثار، إنه نمط وجود خاص من العلامات يتميز في نظره بجملة من المميزات منها، السياق وارتباطه بميادين ومجالات ومواضيع يمكن أن تظهر، إنه مجموعة تحدد أو تميز مستوى المنطوقية *Niveau énonciatif* لتشكله أو تكونه في مقابل المستوى النحوي أو المنطقي، ووصف هذا المستوى لا يجري بتحليل صوري ولا ببحث دلالي ولا بتحقيق تجريبي، ولكن "بتحليل العلاقات بين المنطوقات وفضاءات الاختلاف، حيث يكون المنطوق نفسه يظهر اختلافات"[2].

وللمنطوق وجوده المادي، ومكانته ومنزلته، وانتماؤه إلى مستويات، ووضعه في عمليات واستراتيجيات حيث تظهر هويته أو تنزاح أو تُمحى. إن المنطوق في النهاية، يتحدد بوظيفته المنطوقية، وبالتالي بدلا من الحديث عن المنطوق كذرة الخطاب يجب الحديث عن "حقل ممارسة الوظيفة المنطوقية والشروط أو الظروف التي من خلالها تظهر وحدات مختلفة"[3].

وبالتالي، فإن ما يربط المنطوق بالعلامة هو جانبها التداولي أو الوظيفي، وممَّا لا شك فيه أن "**فوكو**" لم يستعمل كلمة التداولية في تحليله للخطاب، لكن إذا حددنا التداولية بما هي استعمال للعلامات، فإن الخطاب ومنه المنطوق لا يمكن أن يكون خارج التداولية،

---

[1] *Ibid., p : 115.*
[2] *Ibid., p : 121.*
[3] *Ibid., p : 139.*

فإذا كانت الاركيولوجيا محاولة لفهم كيف أن المنطوقات تتفرد ثم تتجمع في مجموعات خطابية سماها التشكيلات الخطابية، فإن "فوكو" يصف تلك المنطوقات بطابعها العملي، وكيف تعمل تلك المنطوقات، من هنا يعرف المنطوق بقوله: "نسمي منطوقا طريقة وجود مجموعة من العلامات... طريقة تسمح بأن يكون في علاقة مع ميدان من الموضوعات .. وأن تكون له أخيرا مادية مكررة"[1].

إن هذا التحديد يلتقي مع التداولية التي تبحث في كيفية استعمال العلامات في وضعيات معينة، وكيف تقيم مرجعا ضمن سياق، وفي كيفيات الظهور والاندثار وهو ما يبيّن علاقته بمفهوم "***بيرس***" كما أشار إلى ذلك سابقا "***دليدال***".

ثالثا : في التصور الفينومينولوجي

تنقسم الفلسفة الغربية المعاصرة عموما إلى اتجاهين كبيرين "الاتجاه الانجلوسكسوني والاتجاه القاري الأوروبي.

وتمثل الفينومينولوجيا الاتجاه القاري، ظهرت، ربما بمفارقة تاريخية، من الأبحاث المنطقية التي قادها "***فريجة***" و"***برنتانو***"، لأن هذه الأبحاث المنطقية شكلت أيضا أساس الفلسفة التحليلية السائدة في البلدان الأنجلوسكسونية.

يعتبر "إدموند هوسرل" مؤسس هذا التيار ومعه "***ماكس شيلر***"، ولقد شكل تلامذة "هوسرل" تيارات متنوعة داخل هذه المدرسة، تزعمها في ألمانيا "***هيدغر***" و"***ياسبرس***" و"***غادامر***"، وفي فرنسا "***سارتر***" و"***ميرلوبونتي***"، وانتشرت في أرجاء العالم.

تابع "***هوسرل***" الأعمال المتعلقة بالمنطق الرياضي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكانت تأملاته تذهب عكس الاتجاه الذي طورته المدرسة التحليلية بقيادة "***فريجة***" و"***راسل***"[2]، وذلك لأنه طرح مسألة العلاقة بين ما سماه الفهم بواسطة المفاهيم *Compréhension –Conceptuelle* واستعمال العلامات. وهذه المشكلة لا تطرح إلا إذا اعتبرنا العلامات، بوصفها تعيينا للموضوعات المدركة.

---

[1] *Ibid., p : 141.*

[2] *Husserl (E) : Sur la logique des Signes. In, Articles Sur la logique, trad. Par Jaques English, P. U. F, Paris, p - p : 415-444.*

ومن هذه العلاقة توصل "***هوسرل***" إلى تحديد التمثُّلات أو التصوُّرات *Représentation* السيميائية المطابقة وغير المطابقة[1].

ولا يمكن مناقشة موضوع العلامة في الفينومينولوجيا من دون مناقشة موضوع اللغة، التي تشكل تحديا حقيقيا للوصف الفينومينولوجي، وذلك لأكثر من سبب، منها أن الفينومينولوجيا منهج في وصف الظواهر، واللغة، ومنها العلامة، هي وسيلة الفكر في عملية الوصف. على أن العلامة في الفلسفة الفينومينولوجية تتصل اتصالا جوهريا بمسألة المعنى، ذلك أن الفينومينولوجيا، ومهما اختلفت تحديداتنا لها، فإنها فلسفة في المعنى، باعتبار أنها ترى أن كل وعي هو وعي بشيء ما، وهدفها العودة إلى الأشياء في ذاتها، فليس هناك قصدية فارغة، بحسب قاموسها، وبالتالي فإن المسألة الأساسية في الفينومينولوجيا ليست مسألة الكوجيتو أو ماذا يعني الفكر، ولكن مثلما بيّن ذلك "***بول ريكور***"، إنها مسألة معنى المعنى، أو كما قال: "إنه لمن الأهمية أن نلاحظ أن السؤال الفينومينولوجي الأساسي هو :ما معنى المعنى؟"[2]، وبالطبع فإن المعنى لا يمكن فصله عن اللغة، وعن وصف التجربة بواسطة اللغة، وبالتالي يطرح سؤال العلاقة بين اللغة والعلامة.

وإذا كان موضوع اللغة، لم يشكل بحد ذاته موضوعا مستقلا في فلسفة "***هوسرل***"، فإن كتابه "بحوث منطقية" يعكس جوانب من موضوع اللغة والعلامة، وطرح علاقة العلامة بالمنطق والمعرفة والمعنى، وقد بيّن هذه المستويات "***جاك دريدا***" في دراسته المميزة "الصوت والظاهرة: مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل"[3].

لقد كان هدف "***هوسرل***" إقامة نوع من "علم العلم" أو من "فلسفة خالصة من جميع الأحكام المسبقة" وتأسيس فلسفة بوصفها "علمًا صارمًا أو دقيقًا" ولا يتأتى تحقيق هذا المسعى من دون تفكير في اللغة، نظرا إلى علاقة العلم بلغته.

---

[1] *Husserl (E) : philosophie de L'arithmétique, trad. Par. P. Ricœur, P. U. F, Paris, p – p : 273-316.*

[2] *Ricour (P) : A l'école de la phénoménologie, op. cit., p : 186*

[3] *Derrida (J) : la Voix et le phénomène : introduction au problème du Signe dans la phénoménologie de Husserl, P. U. F, Paris, 1983.*

من هنا، واجه هذا المشروع الفلسفي، ولا يزال، مشكلات عديدة، ليس أقلها مشكلة العلامة واللغة ضمن مستويات البحث المنطقي والمعرفي والدلالي.

ولقد ناقش "***هوسرل***" هذه المستويات في بحوثه الرياضية والمنطقية التي تظهر في تحليله للأصل النفسي للمفاهيم الرياضية والمنطقية والمعرفية. ولقد كان كتابه "بحوث منطقية" يرتبط فيه مشروعه، في تأسيس فلسفة علمية أو دقيقة، باللغة لأنه لا يمكن التعبير إلا باللغة، كما أن محاولة تأسيس منطق خالص ونظرية في المعرفة تطلب منه العودة إلى اللغة، لأن على الوصف الفينومينولوجي أن يعود إلى المنبع والأصل، لكي يرفع اللبس والغموض، وبالتالي فإن الدافع عند "***هوسرل***" في البحث في اللغة، ومن ثم العلامة، هو دافع علمي فلسفي، أو كما قال: "تنتمي دراسة اللغة، بكل تأكيد إلى الاستعدادات الفلسفية اللازمة لبناء منطق خالص"[1].

يظهر هذا في ربط "***هوسرل***" للتصور بفعل الترقيم أو التسمية *Acte de numération* وبمفاهيم أساسية حللها في الفصل الخامس من بحوثه المنطقية تحت عنوان "المعيشات القصدية ومضامينه" حيث تظهر جملة من المفاهيم الأساسية التي شكلت الفينومينولوجيا ومنها: الوعي، القصد، المضمون، المعيش...الخ.

كما تبين البحوث، علاقة اللغة بالمنطق بشكل جلي، لأن كل دراسة للمنطق أو للبناء المنطقي لابد أن تمر عبر اللغة، وفي هذا السياق نجد "هوسرل" يحدد اللغة، بوظيفتها التعبيرية، حيث يرى أن اللغة في منبعها أو أصلها تعبير، بمعنى قصد دلالي[2].

إن جوهر اللغة يكمن في تعبيرها، والتعبير كما حدده "هوسرل" هو "علامة دالة"، ولا تتعلق هذه العلامة، بالتعبير بوصفه مفهوما *Concept* أو مؤشرا *Indice* أو موضوعا *Objet* أو شيئًا *Chose*، وإنما نسمي العلامة الدالة، تلك العلامة التي تستوفي شروط وظيفة التعبير *Fonction de Signification*، حيث تكون العلامة تعبيرًا، عندما تغطي قصدا دلاليا، وخلف هذا القصد الدلالي، تكمن فكرة أساسية، هي أولوية الوعي بالنسبة إلى فعل الدلالة.

---

[1] *Hussrel (E) : recherches logique, op. cit., p : 4.*
[2] *Ibid., p : 3.*

ويعد الحوار، مثالا عمليا، لهذه الفكرة، لفكرة القصدية والتعبير وفعل التعبير، وبالتالي فإن "***هوسرل***"، يستبعد عن العلامة التعبيرية، مختلف العلامات التي هو مؤشر. فمجموع الأصوات على سبيل المثال، لا تصبح كلمات أو خطابات، إلا من خلال القصدية الدالة.

إن اللغة فعل دلالي، يتضمن وجها فيزيائيا، كالعلامة الحسية والصوت والعلامة المكتوبة كالخط، ومعيش نفسي يظهر في شكل مضمون له بنية قصدية دلالية، ولكن خارج فعل المحادثة أو الحوار أو القصدية الدلالية، فإن الوجه الفيزيائي للغة، أو المؤشر يمحى ويندثر، لذلك يرى "***هوسرل***" أن العلامة بوصفها مؤشرًا، هي قصدية فارغة لها غاية هي بلوغ الموضوع.

وبعد ذلك، تمحى العلامة، لتوقظ الدلالة، وهذه الدلالة لا تعود إليه، إنها تذهب إلى الأشياء وتترك جانبا الكلمة[1]، وميزتها أنها تحتفظ بوظيفتها التعبيرية، وأما المعنى أو الدلالة، فهو ما يظهر من خلال العبارة، وكما يقول: "وظيفة الكلمة أو بالأحرى التصور الحدسي للكلمة، أن توقظ فينا فعل المعنى"[2].

أشار "***فوكو***" في بحث من بحوثه المبكرة إلى دور "***هوسرل***" في تأسيس علم العلامة مبينًا أنَّ: "***هوسرل***" بصرامته التحليلية بيّن في القسم الأول والسادس من البحوث المنطقية، ما يمكن أن نصطلح عليه ب "نظرية في الرمز والعلامة" التي تؤسس في ضرورتها، للدلالة المحايثة للصورة *Image*[3].

ففي الفصل الأول ميز "***هوسرل***" بين الإشارة *Indice* والدلالة مبينا ذلك من خلال مثال الشخص الذي يتحدث، ونفهم ما يقول وذلك ليس فقط بمعرفة دلالة ما يقوله من الكلمة التي يستعملها وبنية الجملة، بل نفهمه كذلك بنبرته الصوتية، التي تعبر عن الفرح أو الغضب أو الحزن.

---

[1] *Ibid., p : 44.*
[2] *Ibid., p : 47.*
[3] *Foucault (M) : Dits et écrits, Tome 1, éd. Gallimard, Paris, 1994, p : 74.*

وفي هذه الحالة، فإن الإشارة والدلالة لا يتماثلان، لأن الإشارة في حد ذاتها لا معنى لها، وأنها لا تملك الدلالة إلى بشكل ثانوي الذي يشترط الوعي.

فما المضمون الدال؟ تجيب البحوث المنطقية أن "أفعال التكوين والتخيل والإدراك مختلفة جدا لكي تصبح الدلالة هذه أو تلك، علينا أن نفضل تصورا يعطي وظيفة الدلالة لفعل واحد متماثل في جميع الحالات[1] وهذا الفعل هو المضمون المثالي *Contenu Idéal* الذي يعلن عنه من خلال رمز بوصفه وحدة الدلالة. ويلاحظ "***فوكو***" أن الفينومينولوجيا قد مكنتنا من استنطاق أو قراءة الصور، ولكن لم تعطنا أي إمكان لفهم اللغة.

تصدّى "***دريدا***" بالدراسة والتحليل لموضوع العلامة عند "***هوسرل***"، حيث بيّن جوانب أساسية من موضوع العلامة، نكتفي بالإشارة إلى أهم معالمه منها: أن تحليل هذا الفيلسوف للعلامة عند "***هوسرل***" يدخل ضمن سياق تأسيسه لما سيعرف لاحقا بالتفكيكية، ولا يمكن فصل هذا النص عن نصوص أخرى للفيلسوف ومنها بشكل خاص "الغراماتولوجيا"، لأن الكتابين "يتبادلان التفاعل والإحالة: الصوت والظاهرة هو الفصل الفينومينولوجي الذي لم يكتبه "***دريدا***" في الغراماتولوجيا، أو لعلّه فاتحة البيان المعلن عن مبادئ القراءة التفكيكية لـــ "***هوسرل***" من حيث هي في الوقت نفسه قراءة لتاريخ الفلسفة بما هو تاريخ الميتافيزيقا"[2]، وأن كتاب "***دريدا***" عن "***هوسرل***" يدخل في باب فلسفة الاختلاف، وبالتالي فإننا أمام تأويل لمسألة العلامة أكثر من كوننا أمام دراسة محايدة للموضوع، على أن هذا التأويل يكتسي أهمية، في تقديرنا، لفهم أبعاد موضوع العلامة عند "***هوسرل***".

يُقرُّ "***دريدا***" كغيره بأهمية البحوث المنطقية من حيث تأسيسها للفينومينولوجيا، محللا أو مفككا نص البحوث بدءا بالفصل الافتتاحي الخاص بالتميزات الجوهرية القائمة بين العلامة والإشارة والعبارة، وهو ما بيناه في التحليلات السابقة[3] ثم يجري فروقات

---

[1] *Hussrel (E) : recherches logique, op. cit., p : 30.*

[2] جاك دريدا، الصوت والظاهرة: مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هورسل، ترجمة: فتحي إنقرو، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005م، ص: 9.

[3] المرجع نفسه، ص: 26.

دقيقة بين معاني العلامة والعبارة والإشارة، من حيث خصوصيتها في اللسان الفرنسي والألماني[1]، لينتهي إلى إقرار جملة من الأفكار أهمها: أن "***هوسرل***" لا يميز بين "الدلالة والمعنى" وأن الدلالة المنطقية، هي العلامة المرتبطة بالوصف، وأن العبارة فعل، وبالتالي فإن "كل عبارة -كما يقول- سيكون عليها أن ترتهن رغما عنها ضمن مساق إشاري، غير أن العكس، كما يعترف بذلك "***هوسرل***" غير صحيح. فإذن، يمكن أن ننساق إلى اعتبار العلامة التعبيرية نوعا من جنس الإشارة"[2].

ويلاحظ "***دريدا***" أن "***هوسرل***" لم يبيّن بنية العلامة بخاصة، فهو باقتراحه منذ البدء فصلا جذريا بين نمطين متنافرين من العلامة، بين الإشارة والعبارة، لم يتساءل عما تكون عليه العلامة بعامة.

إن هذا وجه نقدي مهم، يبيّن نزوع "***دريدا***" نحو تفكيك وتحليل مسألة العلامة على عكس "***ميرلوبونتي***" الذي حاول الربط والجمع بين المتقابلات المختلفة، كما سنبين لاحقا.

وفي تقرير "***دريدا***" فإن "***هوسرل***" لم يجب عن سؤال العلامة، اللهم قوله بأن كل علامة هي علامة شيء ما، وأنها عبارة عن وجود من أجل، ووجود قائم مقام، أي بلغة أخرى وسيلة، وهو ما لا ترغب الفينومينولوجيا في الافصاح عنه. إن العلامة العامة مجرد إشارة، ما تكاد تشير حتى تترك مكانها للمعنى.

وبذلك تكون الفينومينولوجيا قد أعطت الأولوية للدلالة على العلامة على الأقل في صيغتها الأولى، وهذا ما يؤكده قول "***دريدا***": "سيكون علينا أن نعمد إلى إخضاع العلامة للحقيقة، اللغة للوجود، الكلام للفكر والكتابة للكلام"[3].

مثّلت الأفكار الأولية التي قال بها "***هوسرل***" حول العلامة واللغة، بداية نقاش واسع في الفينومينولوجيا، بدأها "***هيدغر***" وبيّن بعض جوانبها "***ميرلوبونتي***" الذي عمق مسألة علاقة العلامة بالمعنى واللغة بالفكر، حيث أكد في أكثر من نص له، أهمية مساهمة "هوسرل"، وضرورة تعميقها وتأسيس فلسفة في المعنى.

---

[1] المرجع نفسه، ص: 46.
[2] المرجع نفسه، ص : 51.
[3] المرجع نفسه، ص: 56.

وخاصة في محاولته مقارنة المقاربة الفينومينولوجية للغة بالمقاربة البنيوية في اللغة والعلامة.

ولقد شمل تحليله لمسائل عديدة منها علاقة الفكر بالتعبير والأشكال التعبيرية الفنية كما نجدها في الرسم والسينما والأدب ودراساته للجسد والمرئي واللامرئي.

يذهب "***ميرلوبونتي***" إلى القول بضرورة عدم التفرقة بين الوجود وأشكال ظهوره أو تمظهره *L'être et les manières d'être* فالمرئي لا يعد مقابلا للامرئي، بل هو شيء مضاعف له، وبالتالي لا يتعلق الأمر، بنوع من التبعية بين الطرفين وإنما هنالك مضاعفة بين المرئي واللامرئي بين العلامة والمعنى، لأن للمعنى جانبه المادي مثلما للعلامة جانبها المعنوي، والعكس صحيح.

إن الكلمة في نظر "***ميرلوبونتي***"، ليست علامة للفكر، إذا ما فهمنا من ذلك ظاهرة تعكس أخرى، كإعلان الدخان عن الحريق.

إن الكلمة والفكر في علاقة ترابطية وتبادلية، والكلمة – الفكر بحسب عبارته يغلف كل واحد منهما الآخر، فالمعنى يظهر في الكلمة والكلمة هي الوجود الخارجي للمعنى.

والكلمة ليست وسيلة تثبيت، أو غلاف الفكر وقشرته الخارجية، إن الكلمة والفكر مثل علاقة النغمة الموسيقية بصوتها، فلا يمكن الفصل بينهما.

والأصوات في الموسيقى ليست علامات فقط ولكنها نغمات، إنها أشبه بالمشهد الذي يظهر من خلال الممثل، فلا يمكن الفصل بين الممثل وشخص الممثل، رغم إدراكنا بأن الدلالة أو المعنى تأتي أو تفترس العلامة.

طرح "***ميرلوبونتي***" (1908–1961) موضوع العلامة ضمن موضوع اللغة، وذهب في تفسيره للعلامة مذهبه في اللغة، فهو يرى أن الفكر ليس شيئا داخليا، فلا وجود للفكر خارج العلامة وخارج الكلمات.

وما يجعلنا نعتقد بوجود الفكر في حالة باطنية أو له وجود في ذاته، هو الأفكار المسبقة التي شكلناها عن الموضوع. لكن الحقيقة، أن الحياة الداخلية تستدعى اللغة

الداخلية، والمعنى الجديد لا يمكن التعرف عليه إلا إذا لبس علامة متوافرة، من هنا فإن الفكر والتعبير في ترابط وتبادل دائمين[1].

وفي كتابه "علامات" وهو مجموعة من البحوث التي نشرت بعد وفاته، ناقش الفيلسوف مواضيع ذات صلة مباشرة بالعلامة، منها تأكيده على أن اللغة هي أكثر من وسيلة، إن اللغة وجود[2] إن العلامة لا تعطى كعلامة، مثلما أن الفكر لا يعطى كفكر.

فعندما نتحدث في نظر "***ميرلوبونتي***"، نميز بين العلامة والمعنى، ولا نميز بين الحركة الصوتية ومعنى الجملة.

فبين علامة الصوت وظاهرة المعنى، هناك التجربة، حيث تصبح العلامة ذاتها تعبيرا، مثلما أن هنالك علاقة بين الجسد واللغة، حيث نجد شكلا جسديا للدلالة[3].

وركز على القوة الخاصة أو السلطة الخاصة للكلمات بوصفها، دالة بواسطة تجارب، فالمعنى لا يتأسس في الذهن أو في الوعي أو في الامتداد وإنما يؤسس في الجسد.

والجسد ليس مادة، أو امتداد أو مجموعة خلايا، وليس واسطة أو أداة للوعي، إنه مسكن الوعي، إنه تعبير عن الفكر، ولكن كيف يمكن أن يكون الجسد تشكيلا للمعنى أو أن الجسد يشكل المعنى؟.

هنا يتقدم "***ميرلوبونتي***" بمفهوم أساسي ألا وهو مفهوم الحركة، إذ يرى أن الجسد هو الذي يجعل من المعنى حركة، وحركة فيزيائية، وبذلك تصبح الفكرة حركة للجسد، يظهر هذا في الكلام والرقص والتمثيل، من هنا تأكيده على مفهوم العبارة *Expression* من أجل تجاوز مختلف الثنائيات المتعلقة بالفكر والواقع والفكر واللغة والعلامة والمعنى.

---

[1] *Merleau-Ponty (M): phénoménologie de la perception, éd. Gallimard, Paris, 1976, p - p : 211-214.*
[2] *Merleau-Ponty (M): Signes, éd. Gallimard, Paris, 2001, p : 54.*
[3] *Ibid., p : 56.*

رابعًا : في التصور التأويلي

تعد التأويلية، بوجه من الوجوه أحد الاتجاهات الأساسية للفينومينولوجيا، ساهم في تأسيسها أعلام وفلاسفة معروفون، "***فريديريك شلاير ماخر***" (1768–1834) الذي يعد الأب الحقيقي للتأويلية الحديثة، لأنه حاول تأسيس تأويلية تجمع بين الأدب والقانون والنصوص المقدسة.

كما طورها "***جورج دلتاي***" (1833–1911) الذي يعتبر مؤسس العلوم الروحية أو الفكرية التي أصبحت تسمى بالعلوم الإنسانية، حيث رأى أن أساس العلوم الإنسانية يكمن في وعيها بتاريخية الإنسان ومختلف منتجاته، وأن ما يحققه الإنسان وما يبدعه ليس إلا تعبيرا في عملية داخلية أو باطنية للحياة والروح.

ونقل "***هيدغر***" (1889–1976) مشكلة التأويل من الطرح السيكولوجي إلى الطرح الوجودي ومن النص إلى اللغة، ومن الإشكالية الثقافية إلى إشكالية "الكائن في العالم".

على أن التأويلية بوصفها فلسفة أسسها "***هانز جورج غادمر***" (1900–2002) الذي بيّن في كتابه "الحقيقة والمنهج" أن الكائن أو الوجود الوحيد الذي يمكن فهمه هو الوجود اللغوي[1]، وطوّر "***ريكور***" نوعًا من التأويلية اصطلح عليها بالتأويلية المنهجية.

خص "***بول ريكور***" (1916–2005) موضوع العلامة بثلاث دراسات أساسية، حدّد في الأولى مجال وموضوع علم العلامة، وأقام في الثانية تاريخ العلامة بارتباط مع عالم الدلالة، وقدم في الثالثة نظرية في العلامة والرمز.

ففي مقاله حول "فلسفة اللغة" حدّد مجال السيميولوجية وبيّن مساهمة المؤسسين من المناطقة واللسانيين، مشيرًا إلى العلاقة الترابطية بين علم العلامة وعلم اللغة، مؤكدا أن كل الأنساق السيميائية تحيل بطريقة أو بأخرى إلى اللغة، مع تميزها بخصائص خاصة، محللا جملة من قضايا علم العلامة منها الكتابة، التي لا تأخذ استقلالها ولا تستطيع تطوير مميزاتها الخاصة إلا من خلال علاقتها باللغة، على رغم أن الكتابة تظهر كنسق سيميائي

---

[1] *Voir :*

- *GADAMER (H.G) : la philosophie herméneutique, trad. Jean Grondin, éd. P. U. F, 1996.*
- *GADAMER (H.G) : langage et Vérités trad. Jean claude Gens, éd. Gallimard, 1995.*

خاص، فالخط على سبيل المثال يعطي للكتابة كينونة وخصائص متميزة، ولقد تحولت الكتابة عند "*دريدا*" إلى موضوع فلسفي.

كما أن الكتابة والقراءة، لا يمكن اختزالها إلى مجرد الحوار، وهو ما بينته نظريات النص، وأن التمييز بين اللغة الطبيعية واللغة الاصطناعية، في المجال العلمي والتقني، طرحت ثلاث مشاكل أساسية هي: تحديد خصائص اللغة الطبيعية التي لا يمكن ترجمتها إلى اللغة الصورية، وتحديد خصائص اللغة الاصطناعية التي تبقى في حالة تبعية للغات الطبيعية، وتحديد حقل وحدود التعاون بين اللسانيات والرياضيات في إطار اللسانيات الرياضية[1].

ولم يكتف "*ريكور*" بتعريف مجال السيميائية وإنما قدم دراسة تاريخية، للعلاقة بين العلامة والمعنى، مؤكدا أن هذه العلاقة لم تطرح بهذا الشكل الواضح والمحدّد قبل القرن السابع عشر، ولكن الجدل حول علاقة اللفظ بالمعنى، قديم قدم التفكير الإنساني، لذلك حاول "*ريكور*" إنجاز تاريخ للمسألة مبتدئا بالمرحلة اليونانية ثم المرحلة الوسيطية، وأخيرا المرحلة الحديثة والمعاصرة، مشيرا إلى أهمية "*كوندياك*"، الذي بيّن كيفية اتحاد المعنى بالعلامة.

على أن نظريات المعنى عرفت تطورا كبيرا في فلسفة القرن العشرين، وذلك كرد فعل على النزعة النفسية التي انتشرت في القرن التاسع عشر وهكذا حاول المنطق الرياضي إقامة القضايا المنطقية في استقلال عن كل نزعة نفسية، هذا ما نقرأه عند "فريجة" و"*راسل*" و"*هوسرل*" الذي بيّن في بحوثه المنطقية، أولوية المعنى، وهو ما بيّنه في الفصل الخاص بالتعبير والدلالة.

لكن هذه الأولوية المعطاة للدلالة، ما فتئت أن انقلبت إلى أولوية للعلامة، وهو ما بينته الوضعية المنطقية في نزعتها الإصلاحية[2]، حيث ترى هذه المدرسة أن القوانين الفكرية إصلاحية أو اتفاقية، وأن معاني الكلمات مجرد وصفات *Étiquette*، حسب ما

---

[1] بول ريكور، فلسفة اللغة، ترجمة: علي مقلد، في مجلة العرب والفكر العالمي، العدد: 8، 1989، ص: 53.
[2] المرجع نفسه، ص: 55.

ذهب إلى ذلك "**نلسون جودمان**"، وأن قيمة المعنى مقرونة بالإصلاح والعادة، وبالتالي فإن المعاني من الممكن تغييرها ونقلها وتمديدها[1].

وهناك مستوى ثالث يظهر علاقة "**ريكور**" بالعلامة والرمز، وذلك عندما شرع في نقاش واسع وعميق مع البنيوية، مبتدئا بذلك مرحلة جديدة من مراحل تطوره الفلسفي، حيث قام بتحليل نقدي للسانيات البنيوية وتطبيقاتها الاجتماعية كما جسدتها أعمال "**كلود ليفي ستراوس**".

وكانت النقطة المفصلية التي بدأ بها نقده، مسألة التقابل الذي أقامته اللسانيات البنيوية بين التزامن والتعاقب، حيث بيّن في دراسته المهمة "البنية والتأويل"، أن دراسة اللغة يجب ألا تكتفي بحدي التزامن والتعاقب وإنما وجب إضافة حد ثالث، هو حد الرمز. لأن الرمز يعد، في نظره "بعدا ثالثا من أبعاد الزمان، ومرحلة تتوسط التأمل المجرد والممارسة العينية من أجل استخلاص المعنى"[2]، ولهذا البعد الثالث من أبعاد اللغة، خلفية معرفية، نقرؤها عند "**فرويد**" مُؤسس التحليل النفسي، الذي اهتم به "**ريكور**" وخصه بدراسة كاملة[3].

ولا تنفصل مسألة الرمز والعلامة في فلسفة "**ريكور**"، عن منطلقاته الفلسفية الأولى، وخاصة مسألة الشر، وإقراره بأن الأنساق الفكرية غير قادرة على تقديم تفسير كاف لموضوع الشر.

وأنه نتيجة لهذا العجز، يلجأ الفكر الإنساني إلى لغة مختلفة أو وسائل بديلة، ألا وهي تحليل الرموز والأساطير. وهكذا فإن الرموز والأساطير، تشكل لغة غير مباشرة غنية بالدلالة والمعاني ومفتوحة على الآفاق. والسؤال هو ماذا يمكن للفيلسوف أن يقدم في هذا الموضوع؟

يعتقد "**ريكور**" أن الرمز يدفع للتفكير، أو يسمح بالتفكير، إنه يدفعنا نحو التفكير، تفكير حاضرنا.

---

[1] *Ricœur (P) : Signe et Sens, In Encyclopédia Universalis, France, 1997.*
[2] *Ricœur (P) : le Conflit des interprétations, éd. Seuil, Paris, 1969, p : 32.*
[3] *Ricœur (P) : De l'interprétation, op. cit., p : 25.*

ويعرف "**ريكور**" الرمز بقوله: "أسمي الرمز كل بنية دلالية، أو معنى مباشر وأولي ولفظي، ينبني أو يقوم علاوة على ذلك على معنى غير مباشر، ثانوي مجازي، لا يمكن أن يفهم إلا من خلال المعنى الأول"[1]، لذا فإن هنالك حاجة للتأويل، لماذا؟ لأن "التأويل هو العمل الذي يقتضي تحليل المعنى الخفي من خلال المعنى الظاهر، وربط مستويات المعنى المتضمن بمستوى المعنى اللفظي"[2]، وتأويل الرموز يستدعي قيام فلسفة التأويل.

وإذا كان من غير الممكن تحليل المنحنى التأويلي لــ "**ريكور**" في هذه الدراسة، فإن ما يستخلصه من دراسته للرمز والعلامة وعلاقته بعلم العلامة يحتاج إلى توضيح.

يُقرُّ "**ريكور**" أن التأويلية ليست منغلقة على عالم العلامات، بل تتميز بانفتاحها على هذا العالم، وللانفتاح معنيين، لأن "كل حقل تأويلي، يجعل للتأويل سمة السنية وسمة غير السنية، أي سمة اللغة وسمة التجربة المعيشة.

وهذا ما يشكل خصوصية التأويلات فهي تكمن بالضبط هنا: أن قبضة اللغة على الوجود وقبضة الوجود على اللغة تتحققان عبر قنوات مختلفة"، كما أن الرمزية تقوم "بتفجير اللغة نحو الآخر عوضا عن انكفائها على ذاتها: وهذا ما يطلق عليه الانفتاح.

إن هذا التفجير هو الإبلاغ، والإبلاغ هو الكشف". من هنا فإن الاهتمام الفلسفي بالرمزية "راجع لسبب واحد وهو أنها تكشف -عبر بنية ثنائية المعنى- عن غموض الكينونة، أي أن الذات تعبر عن نفسها بأوجه مختلفة. وأنّ علّة وجود الرمزية هي فتح تعدد المعنى على غموض الذات"[3].

يجد الرمز مكانته، في نظر "**ريكور**"، في اعتباطية العلامات التي تتغير كلّما استعملت اللغة.

ويهدف الفيلسوف من هذا الطرح إلى الربط بين نوعين من الفهم: الفهم البنيوي والفهم التأويلي، وذلك من خلال مدخل يقارب الرمزية على المستوى الاستراتيجي للنصوص، يقول في هذا السياق: "إن الاهتمام الوحيد للفلسفة بالرمزية يتصل بفكرة أن

---

[1] *Ricœur (P) : le Conflit des interprétations, op. cit., p : 33.*
[2] *Ibid., p : 34.*
[3] بول ريكور، إشكالية ثنائية المعنى، بوصفها إشكالية هرمنيوطيقية وبوصفها إشكالية سيميانطيقية، ترجمة فريال جبور غزول، دار قرطبة، الدار البيضاء-المغرب، 1993، ص: 140-141.

الرمزية -بما تنطوي عليه من بنية مزدوجة للمعنى- تكشف عن التباس الوجود: الوجود يتحدث بطرائق عدة، فالمصوغ الأساسي للرمزية هو أنها تفتح تعدد المعنى على التباس الوجود"[1]، واعتمادا على علم الدلالة المعجمي وعلم الدلالة البنيوية، يصبح المجال الأساسي للمعنى هو حقل الدلالة. الذي يهيمن فيه الرمز، ليكشف عن معنى مزدوج ويبيّن مركزيته التي تستحوذ على الوجود.

يقرُّ "**ريكور**" أنه ينطلق من النص ليصل عن طريق الدلالة إلى المعاني الرمزية المتعددة القائمة في كل الكلمات وأشكال الخطابات، وأنه بقدر ما تتأصل الرمزية في مضمون اللغة وجوانبها التعبيرية على السواء، تغدو هذه الرمزية بمنزلة السر الذي يكمن في الثراء الدلالي للخطاب، الذي يمكن تفسيره من حيث علاقته بالمعاني الرمزية المتعددة.

وفي نظره، فإن الخطاب بانتقاله إلى الكتابة، تتغير طبيعته، ليصبح ثابتا ودائما، الخطاب حدث له معنى، وهذا المعنى هو الموضوع القصدي للفعل الخطابي، لأنه يختلف أو يقابل الأحداث-الأفعال، لأنه يمكن تحديده وتعيينه وتسجيله وحفظه ليصبح أرشيفا.

كما أن الكتابة تفصل النص عن مؤلفه وتصبح له استقلاليته، ما يجعل من النص موضوع قراءة وليس موضوع استماع. على أن النص، لا ينقطع على الرغم من ذلك عن الخطاب، بحيث تبقى بعض الأسئلة المهمة منها: من يتحدث؟ ومسألة الأسلوب؟ وكذلك العلاقة مع القارئ التي توصف بكونها غير مباشرة، وأن عليه أن يقوم بعملية التأويل وإعادة التشكيل، انطلاقا من الأثر ومن معطيات متعلقة بالسيرة وغيرها.

كما أن مسألة المرجع، تطرح مشكلات حادة منها: هل العلامات مغلقة؟ أم منفتحة على العالم؟ لأن الكتابة تعقّد الأمر كثيرا، وتسمح بالقول بالإمكانيتين: الانفتاح والانغلاق.

وفي تقديره، فإن تأويل النص "لا يعني البحث في قصد مختلف وراء النص، وإنما يعني متابعة حركة المعنى نحو المرجع، بمعنى نحو العالم، التأويل هو إظهار التوسطات الجديدة التي أقامها الخطاب بين الإنسان والعالم"[2]، وبالتالي فهو لا يرى تعارضا بين

---

[1] *Ricœur (P) : le Conflit des interprétations, op. cit., p : 67.*
[2] *Ibid., p : 22.*

الشرح والتأويل، إذ كيف يمكن التأويل ما لم ننجز معرفة عن الموضوع، وكيف نعرف ما لم نجر تأويلا مناسبا؟

كما حلّل "**ريكور**" موضوع الرمز في سياق بحثه في الدلالة، حيث يقول: "الرمزية، تبدو لنا الآن بوصفها أثرا من آثار المعنى.

وأنها لأثر تمكن ملاحظته في مخطط الخطاب، ولكنه مشيد على قاعدة عمل العلامات الأكثر بدائية"[1] مشيرا إلى علاقة العلامة بالتأويل عند "**بيرس**".

وضمن هذا السياق، طور "**إمبرتو إيكو**" (1932) موضوع التأويل والعلامة، وذلك في أكثر من نص من نصوصه، ومنها "السيمياء وفلسفة اللغة" و"التأويل بين السيميائيات والتفكيكية"، حيث ناقش في الكتاب الأول مواضيع أساسية منها "مفهوم العلامة والمدلول والاستعارة والرمز والنظام الرمزي"[2]، وفي الثاني حلّل مواضيع التأويل والتاريخ، والتأويل المضاعف للنصوص، والتأويل بين "**بيرس**" و"**دريدا**"...الخ.

ولعلّ السؤال الذي يجب أن نتوقف عنده هو ذلك الذي طرحه "إيكو" بعبارته القائلة أليس ثمة إمكان للحديث عن فلسفة للعلامة والرمز في الفكر الغربي، تؤكد أن الإنسان كائنا رمزيا مثلما بيّن ذلك "**أرنست كاسيرر**"؟ يعتقد "**إيكو**" أن هذا هو مصوغ قيام السيميائيات العامة[3].

كما قدم جهدا كبيرا، في تعريف العلامة بالاستعانة بالمعاجم والقواميس، وربط العلامة بالقرينة، في حالة الجريمة وعوارض المرض على سبيل المثال، والإشارة الحركية التي يؤديها الأفراد داخل الجماعات، وإشارات الطرق والشعارات وغيرها، والمشكلة القائمة بين الدال والمدلول، أو بين العلامة والدلالة، ومشكلة تصنيف العلامات وتكوين دلالتها، منتهيا إلى القول بضرورة وجود سيميائيات عامة وأخرى متخصصة.

ومثلما حاول الإحاطة بموضوع العلامة، عمل "**إيكو**" الأمر نفسه للرمز حيث استعاد تعريفات القواميس والموسوعات الفلسفية، كموسوعات "**أندري لالاند**"، لتعريف

---

[1] *Ibid., p : 73.*
[2] *Emberto Eco : Sémiotique et philosophie du langage, P. U. F, Paris, 1988, p : 74.*
[3] إمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص: 92.

الرمز، وبعد مناقشته لآراء المناطقة والفلاسفة ومنهم "***كاسيرر***" الذي رأى فيه أنه يساوي بين النظام الرمزي وهو هدف فلسفة الأشكال الرمزية، وبين النظام السيميائي.

ناقش رأي "***بيرس***" القائل بأن الرمز هو مجال تقاطع بين العلامة والأيقونة والقرينة، لينتهي إلى القول بأن الرمز "صفة للعلامة ذات التكوين الصعب، بحيث أن أي تحويل في الطبيعة الشكلية للرمز يؤدي إلى تحويل في الطبيعة الشكلية للرمز ويؤدي إلى تحوير في مدلوله، ومن ثم فإن كل رمز هو علامة توحي بمعنى غير مباشر ومتخيل"[1].

ومناقشة الدلالة والرمز تطرح مشكلة التأويل، مميزة بين التأويل المتناهي واللامتناهي، مبينة أن التأويل اللامتناهي عند "***بيرس***" أمر ممكن[2]، كما تحدث عن مبدأ السياقية ووافق "***دريدا***" في قوله إن "للعلامة الحق في أن تحدّد قراءتها حتى لو ضاعت اللحظة التي أنتجتها إلى الأبد، أو جهلت ما يود كاتبها قوله، فالعلامة تسلم أمرها لمتاهتها الأصلية"[3].

على أن ما يفرق بين "***إيكو***" و"***ريكور***" هو موقفه من علاقة اللغة بالعالم، فهو يقول "حلم كل تفسير بلاغي وكل تفسير سيميائي هو تفسير اللغة بمعزل عن وضع العالم"[4].

وما يحرك "عملية التأويل الرمزي هو الهوة الحقيقية الموجودة بين الكمية الدنيا التي يتطلبها الاقتصاد السردي والكمية القصوى التي يبسطها الكاتب"[5]، في حين أن "***ريكور***" لا يفصل العلامة عن الإحالة ولا اللغة عن العالم.

خامسًا: في التصور التحليلي

ظهرت الفلسفة التحليلية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في بريطانيا، تميزت بنقدها للهيغلية وتأسيسها للمنطق الرمزي، على يد "***فريجة***" و"***راسل***" و"***مور***" و"***فتجنشتين***"، ثم تفرعت إلى عدّة تيارات أهمها تيار ما يعرف بمدرسة كامبردج الذي قاده "راسل" و"***فتجنشتين***" وتيار مدرسة أكسفورد الذي قادة "***أوستين***".

---

1 المرجع نفسه، ص: 120.
2 المرجع نفسه، ص: 121.
3 المرجع نفسه، ص: 122.
4 المرجع نفسه، ص: 109.
5 المرجع نفسه، ص: 112.

وتعتبر الأعمال المنطقية للفلسفة التحليلية مساهمة في علم العلامة وخاصة أعمال المنطقي "***فريجة***" في كتابه "الوظيفة والمفهوم-1891" و"المعنى والمرجع-1897"، لأنه اعتمد في تحليل المعرفة الرياضية على التحليل السيميائي، وأدخل ثنائية العلامة والموضوع كمفهوم أولي، بالإضافة إلى تحليل "***راسل***" و"***وايتهد***" و"***فتجنشتين***" في فلسفته الأولى لموضوع اللغات الاصطناعية والرمزية.

وبتعبير آخر، الفلسفة التحليلية هي العبارة التي نصف بها الاتجاه السائد في البلدان الأنجلوسكسونية، يضم أبحاثا ونظريات متنوعة، لكنها متمحورة بشكل أساسي حول موضوع تحليل اللغة، أو معالجة المشكلات والقضايا الفلسفية انطلاقا من اللغة[1]، على أن هذا التحليل اللغوي، لا يقوم على التحليل اللساني كما هي الحال في اللسانيات، ولا على التحليل التأويلي، كما هي الحال في التأويلية، وإنما على التحليل المنطقي، لذا نستطيع القول إن ما يربط بين الفلسفة التحليلية وعلم العلامة، ثلاث مسائل: الأولى متعلقة بأهمية اللغة، والثانية متعلقة بالمنطق بوصفه نظامًا رمزيًا، يقوم على لغة اصطناعية رمزية، والثالثة علاقة "***فتجنشتين***" بـــ "***بيرس***" والبراغماتية على وجه العموم.

واللغة في الفلسفة التحليلية، هي الوسيلة الأساسية أو الوسيط الأساسي، إن لم يكن الوحيد عند بعض اتجاهاتها لفهم الفكر والواقع[2]، وفي تحليلها للغة، توقفت عند ثلاثة أبعاد للغة، وهي: البعد التركيبي، وهذا ما بينه "***فريجة***" و"***راسل***" و"***فتجنشتين***" الأول، والبعد الدلالي والبعد التداولي، وهذا البعد الأخير هو الذي يربطها بعلم العلامة، كما يتجلى في أبحاث "***فتجنشتين***" الثاني ومدرسة أكسفورد أو نظرية أفعال الكلام.

مما لا شك فيه أن الجانب الذي يظهر مساهمة الفلسفة التحليلية في السيميائيات، يتجلى في فلسفة "***لودفيج فتجنشيتين***" (1889-1951) الثانية، وفي تيار أكسفورد الذي يعرف بتيار أفعال الكلام وتأسيسه لتداولية تعد أساس علم العلامة، بالإضافة إلى البحوث العديدة التي تعمل على إظهار علاقة "***فتجنشتين***" بـــ "***بيرس***".

---

1 *Jean-Gérard Rossi : la philosophie Analytique, P. U. F, Paris, 1988, p : 32.*

2 *Michael Dumett : les origines de la philosophie analytique, trad. M. A. L escourret, Gallimard, Paris, 1991, p : 5.*

إذ يعتبر تحول "**فتجنشتين**" من اللغة الاصطناعية إلى اللغة العادية، ومن الاهتمام بالجانب التركيبي والدلالي للقضايا، إلى الاهتمام بالوظائف الفعلية للغة، وكيفية استعمالها، بمنزلة علامة فارقة في الخط العام للفلسفة التحليلية عموما وفلسفة "**فتجنشتين**" على وجه الخصوص.

فلم يعد الاهتمام قائما باللغة الخالصة، وليس مطلوبًا إنشاء لغة كاملة منطقيا، وإنما الاهتمام باللغة العادية أو الجارية أو السائدة واستعمالها الفعلي، أو شروط عملها ضمن مجموعة بشرية[1].

من هنا قال إن المعنى أو الدلالة استعمال، وعليه فإنه بدلا من الوصف الصوري للدلالة وفقا لقواعد تركيبية، فإن الوصف يقتصر الآن على الشروط الفعلية للاستعمال التي تؤدي إلى تحديد الدلالة أو المعنى، وبالتالي فإن فهم لفظ معين هو فهم معنى استعمالاته الفعلية، وكيف يصاغ في سياقات مختلفة، وبالتالي التأكيد على العلاقة بين الدلالة اللغوية ومجموع الممارسات التي أجملها في عبارة "الألعاب اللغوية"، ولذا تسمي نظريته اللغوية في المرحلة الثانية، بنظرية الألعاب، مقارنة بنظرية الصورة في مرحلتها الأولى.

وتتمثل هذه الوظيفة في الاستعمال والتفاهم مع الآخرين والتأثير فيهم، يقول (فلا نقول: "من دون اللغة لا يمكننا الاتصال الواحد منا بالآخر" وإنما نقول بالتأكيد: "من دون اللغة لا يمكننا التأثير في الآخرين على هذا النحو أو ذاك، ولا بناء الطرق وصناعة الآلات وغير ذلك، كما نقول كذلك: "من دون استخدام الكلام والكتابة لن يستطيع الناس الاتصال ببعضهم")[2].

لا تحمل هذه النظرية جديدا بالنسبة إلى اللغة، لأن اللغة وظيفتها الأساسية هي الاتصال والتبادل، ولا تحمل جديدا حول طبيعتها الاجتماعية، إنما جديدها يكمن في سياق الفلسفة التحليلية وما أحدثته من تغيرات على التيارات الجديدة داخل هذه الفلسفة، وخاصة ما أصبح يعرف في تاريخ الفلسفة المعاصرة بمدرسة "أكسفورد" أو مدرسة "أفعال الكلام"، فما هي علاقة نظرية الألعاب أو الاستعمال لـــ "**فتجنشتين**" المتأخر بهذه التيارات الفلسفية

---

[1] *Ibid., p : 13.*

[2] فتجنشتين، بحوث فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مطبعة جامعة الكويت، 1990م، ص: 225.

اللغوية؟ قبل الإجابة عن السؤال، يتعين علينا أن نجيب أولا عن سؤال علاقة "***فتجنشتين***" ب "***بيرس***"، وهو الوجه الثاني لعلاقة الفلسفة التحليلية بالسيميائيات.

إن هذا الجانب لا يقل أهمية، عن بقية الجوانب الأخرى، وقد اهتم به عديد الباحثين محاولين التقريب بينهما، بدءا من الإّشارة إلى نصوص "***فتجنشتين***" ذاتها، ومنها ما قاله في كتابه "في اليقين" "أريد أن أقول شيئا شبيها بالبراغماتية"[1].

ثم ظهرت عند فلاسفة مهتمين بالفيلسوفين، كالفيلسوف الفرنسي المختص في "***فتجنشتين***"، "***جاك بوفراس***"، والأمريكي "***هيلري بيتنام***"[2].

وباحثين أمثال "***كريستيان شوفير***" و"***كلودين تيارسولين***"[3]، حيث توقف هؤلاء جميعا، بالدرس والتحليل، عند مفاهيم العلامة والصورة والأيقونة والاستعمال، وتوصلوا الى أن نظرية ألعاب اللغة تعمل مثل الأيقونات عند "***بيرس***"[4]، كما أكدوا قيمة الممارسة والفعل، فالمعنى كما هو مشهور عند "***فتجنشتين***" الثاني هو الاستعمال، و"***بيرس***" حدّد البراغماتية بعلاقتها بالفعل، وكذلك في مسألة الوضوح إذ أن الفلسفة عند الفيلسوفين مهمتها توضيح المعاني مع الاختلاف في مفهوم الفلسفة وخلفيتها التاريخية، فما يقوله "***بيرس***" على أن البراغماتية ليست نظرية ميتافيزيقية ولا نشاطا محددا للحقيقة، وأنها منهج منطقي غرضه تأسيس وإقامة دلالة الكلمات الصعبة أو المعقدة والمفاهيم المجردة وقوله إن "البراغماتية لا تحل أي مشكلة واقعية، وإنما تبين أن المشكلات المفترضة ليست مشكلات حقيقية"[5]، لا يختلف كثيرا عن قول "***فتجنشتين***" أن غرض الفلسفة تحليل اللغة أو وضع حد للفكر عن طريق توضيح اللغة، وأن الفلسفة ليست نظرية وإنما تحليل، وأن مهمة الفلسفة علاجية تحليلية ومنهج في التوضيح والتحليل[6].

---

[1] زواوي بغودة، مقال: العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة، المرجع سابق، ص: 123.
[2] المرجع نفسه، ص: 124.
[3] المرجع نفسه، ص: 125.
[4] المرجع نفسه، ص: 126.
[5] المرجع نفسه، ص: 124.
[6] المرجع نفسه، ص: 125.

كما تظهر علاقة الفلسفة التحليلية مع السيميائيات في ما قدمته مدرسة أكسفورد أو نظرية أفعال الكلام، حيث يرى "***أوستين***" أن الإنسان يتمتع بكم هائل من الرموز يسميها كلمات، وهنالك في المقابل ما يخالفها وهي الأشياء، هذه الأشياء تشكل في مجموعها ما نسميه بالعالم، وإنما نستعمل الكلمات كالأدوات وكوسائل لفهم الوضعية التي تكون أو توجد فيها، وما يؤدي إلى هذا الفهم والتواصل هو ما يسميه بالمقياس (*Size*) بين الكلمات والأشياء[1].

ولا تكمن أهمية اللغة في بنيتها التركيبية، ولكن في دورها التوسطي كمجال للاتفاق، وبالتالي فإن ما يهمنا بداية هو الوصول إلى نوع من الاتفاق حول ما تقول، وتؤكد التجربة اليومية والإنسانية، أننا نصل دائمًا أو غالبًا إلى نوع من الاتفاق، على الرغم من أنه يكون في بعض الأحيان شاقًا وطويلاً، وأنه على أساس هذا الاتفاق، يتحول إلى معطى ومكسب، يمكن أن نشرع في عملية البحث.

ولا شك أن هنالك أكثر من طريقة للاتفاق على وصف الوقائع، والحقائق والأشياء، لكن في جميع الأحوال فإن هذا الاتفاق ممكن لسببين: الأول أن اللغة العادية لا تزعم ولا تدعي أن لها الكلمة النهائية في القول، أو الكلمة الفيصل، لأنها عكس اللغة الاصطناعية أو الصورية أو الخالصة.

والسبب الثاني هو أن اللغة العادية هي حصيلة الاختلافات، فهي تتضمن كل الفروقات التي اعتبرها الإنسان ضرورية ومفيدة بالنسبة إليه، ولا شك في أن العالم يظهر لنا في سلسلة التشابهات والاختلافات والعلاقات بين التشابهات والاختلافات[2].

وعليه فإن مفهوم الاختلاف هو الذي يؤسس لعلاقة اللغة بالعالم، أو يقيم العلاقة بين مجموعة اللغة ومجموعة العالم، وإن إدراك الاختلاف في اللغة، يؤدي إلى إدراك الاختلاف في الأشياء، وهكذا فإنه متى ما تحدثنا كان علينا أن نستعمل الكلمات في وضعيات معينة، علينا أن ندرك دائما العلاقة، وأن ننظر في الوقائع التي تشبهها في كلامنا.

---

[1] أوستين، نظرية أفعال الكلام، ترجمة عبد القادر قينيني، مرجع سابق، ص: 91.
[2] المرجع نفسه، ص: 167.

إن هذا المفهوم القائم على التشابه والاختلاف هو الذي يشكل الموقف الواقعي ل "أوستين"، لأن العلاقة بين اللغة والعالم تتحدد بوظيفة ومدى تطابقها مع الكلمات، وهذا التطابق يعود إلى اتفاقنا.

إنه ليس تطابقا بدهيا أو برهانيا، لكنه تطابق اتفاقي، وهو ما يؤكد بوضوح الطابع النسبي المعرفي والوجودي، لمحاولة "***أوستين***" اللغوية[1].

لا يقول "***أوستين***" بالتقسيم التقليدي للقضايا والعبارات والجمل إلى خبرية وإنشائية، وبالتالي الاحتكام إلى معيار الصدق والكذب، وإنما ينطلق من موقف جديد، هو أن كل الجمل والعبارات مهما كانت طبيعتها قابلة ومعدة للتواصل، فإن الوحدة الأساسية للغة هي الأفعال الكلامية التي "تم إنتاجها في الموقف الكلي الذي يجد المتخاطبون أنفسهم فيه"[2]، وإذا اعتبرنا الأقوال أفعالا، فإنها، تعمل وتسعى لأن تحقق شيئا ما أو غرضا ما، وبالتالي فإن المسألة لا تتعلق بالصدق والكذب فقط، وإنما بالسياق والمناسبة، يقول: "إن صدق أو كذب حكم ما، لا يتعلق بدلالة الكلمات وحسب، بل بالمناسبات الدقيقة التي تم فيها الفعل"[3]، ولقد ميز "***أوستين***" بين فعل التلفظ وقوة التلفظ وأثر التلفظ.

وطوّر هذه الجوانب "***سيرل***"، فيما أصبح يعرف بنظرية أفعال الكلام التي اعتمدها "***يوغن ترابنت***" في بناء أسس السيمياء[4]، وبذلك أصبحت نظرية الأفعال ركنًا أساسيًا في كل تحليل سيميائي.

---

[1] المرجع نفسه، ص: 183.
[2] صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، مرجع سابق، ص: 187.
[3] المرجع نفسه، ص: 224.
[4] المرجع نفسه، ص: 237.

المبحث الثاني: " هوسرل " ومفهوم الدلالة في الفلسفة النمساوية

من وظيفة الإحالة إلى الوظيفة الدلالية:

إنَّ إحدى المرتكزات الأساسية التي يشترك فيها الفلاسفة النمساويون تلامذة "***برنتانو***" هي أنّ وظيفة الإحالة من أهم الوظائف اللغوية، سواء عن طريق إحالة أفعال التمثل والحكم على مضامين التمثل والحكم، كما نجد مع "***مارتي***" ***Marty***، أو من خلال إحالة الأسماء والقضايا على أعيان أو وقائع حال، كما نجد مع "***بوهلر***" ***Buhler***.

وإذا كان الفلاسفة قد اقترحوا تصورات مختلفة حول الوظائف اللغوية في أبعادها السيكولوجية، اهتم "***بوهلر***" بالوظيفة التمثيلية في بعدها المنطقي من خلال افتراض وجود علاقة إحالة أساسية أو دلالة مطابقة بين القضايا ووقائع الحال. لذا، تتمتع هذه الوظيفة بأولوية منطقية تتجاوز الوظيفة الإيعازية والخبرية والتعبيرية وغير ذلك، تسلم الوظيفة التمثيلية بوجود صلة مجردة بين الرمز اللغوي وواقعة الحال.

ينظر المنطقي نظرة أداتية إلى اللغة باعتبارها نظاما من رموز الإحالة، بينما ينظر اللساني إليها باعتبارها بنية ذات طابع مثالي أو تاريخي[1].

سيحاول "***مارتي***" الانتصار للتصور الأول، بينما سيحاول "***بوهلر***" الجمع في ثنايا تفكيره بين هاجس علاقة العلامات بعضها ببعض وعلاقة العلامات بالواقع، إذ أنه حاول في إطار نظرية الوظائف اللغوية التوفيق بين البعد المنطقي للغة كرمز إحالة وبعدها التركيبي كبنية مثالية وبعدها التداولي كتراث مؤثر. إلاّ أنّ "***غومبرس***" ***Gompers*** قد اعترض على التصور المنطقي الأداتي للغة متسائلا:

"من سيزعم... بأن الاسم، أثناء تعريفه وفق الاصطلاح الدلالي، يعني الأشياء التي يرمز إليها أو يحيل عليها، وبأن القضية تعني الوقائع التي تلاحظها أو تصفها؟ بالرغم من أن هذا التعريف سليم في حدود معينة، يوشك مع ذلك أن يتحول إلى تعريف قاصر، ناهيك عن أنه قد يصبح مضللا، علاوة على أنه تعريف جد ضيق، يتبادر إلى الذهن، كما لو أن الأمر يتعلق بتعريف يفترض أن الأشياء ووقائع الحال موجودة في ذاتها وفق صورتها الذاتية الموجودة عليها، بصرف النظر عن الأسماء والقضايا التي تحيل عليها

[1] عز العرب لحكيم بناني، الظاهراتية وفلسفة اللغة-تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية، إفريقيا الشرق، 2003، الدار البيضاء-المغرب، ص: 125.

وتصفها. بيد أن هذا المنظور ليس صحيحا، يمكن الإحالة على نفس المقام الواحد أو على نفس واقع الحال بتوسط قدر كبير من القضايا المتباينة، تصف كل قضية منها واقعا مغايرا(...)، لا تصبح الواقعة الواحدة واقعة محددة إلا عندما نلاحظها بطريقة محددة(...) كل قضية تستدعي تأويلا، وكل واقعة هي واقع حال تقوم القضية بتأويله"[1].

1. اللغة بين وظيفة التواصل وتغيير الواقع:

ينتقد "**فايسغيربر**" ***Weisgerber*** رأيًا ساذجًا يعتبر أن اللغة تؤدي في جوهرها وظائف التعبير والإخبار والتواصل، وهو تصور "**برنتانو**" ***Brentano*** ومدرسته بكاملها. لا تحتاج حسب رأي "**فايسغيربر**"، إلى عناء كبير للتدليل على قصور هذه الأطاريح، مهما بدت واضحة وضوح الشمس، "يكفي في هذا الشأن أن نتذكر أن أساليب استعمال شيء من الأشياء لا تؤدي أبدا الى حصر ماهيته، الأمر الذي يدفعنا إلى تبني موقف المتشكك.

فالقول بأن اللغة أداة تعبير وإخبار وتواصل عملية حصر تماثل في صوابها وخطئها عملية حصر وظائف الماء في الاغتسال وإطفاء نار العطش"[2].

هذا الحكم القاسي الذي يصدره الفيلسوف في حق سيكولوجية الوظائف أثناء فحص ماهية اللغة يؤدي كذلك إلى التشكيك في قيمة الوظيفة التمثيلية كوظيفة لغوية إضافية. على كل حال لا تؤدي هذه الوظيفة دورها، ما دام العالم قد تحول في ذهن الفيلسوف "إلى الوجود الذي يسكن وعي الإنسان"[3].

وهذا يعني أن العالم قد تحول من صيغة "الوجود" إلى صيغة "الوجود في الوعي" أو من صيغة الوجود إلى صيغة الوعي. ويستبعد "**فايسغيربر**" الوظيفة التمثيلية، ما دام أن عالم الموجود والوجود "لا يرتقي بشكل مباشر في امتلائه الواقعي إلى عتبة الوعي.

---

[1] المرجع نفسه، ص: 126.

[2] *Kevin Mullgan, la philosophie autrichienne quelques variations constants, in (la philosophie autrichienne –spécificités et influences), Sous la direction de Mélika ouelbani Colloque du 4 au 6 mars 1999), université de Tunis 1, p : 12.*

[3] *Ibid., p : 14.*

على خلاف ذلك، يفتقر العالم بمعنى ما إلى نحت صورة جديدة حوله، حتى يتحول بداخلنا إلى موضوع وعي مباشر، هذه الصورة الجديدة حول العالم هي ثمرة المؤهلات الجسدية والعقلية للإنسان"[1].

من جهة ثانية، تستقل اللغة بإعادة تشكيل صورة العالم. يختلف هنا هاجس بناء العالم عن هاجس وصفه، "إذ عندما تحول اللغة إلى طاقة فعالة تقود إلى إعادة خلق العالم المعيش، تظهر آنذاك اللغات الجزئية كعملية إعادة تشكيل لغوية للعالم"[2].

بما أن اللغة تعيد بناء العالم الخارجي، في هيئة وجود واع أو في صورة وعي، ينتقد "***فايسغيربر***" التصور الذي يعتبر العلامات اللغوية مجرد "ظل باهت للطبيعة التي تحيل عليها"[3].

فالعلامات اللغوية ذاتها ثمرة النشاط العقلي ونتيجة تحول الطبيعة ذاتها من الوجود الفيزيائي إلى عالم عقلي بسيط. إن مبحث الدلالة، كما يفحصه "***فايسغيربر***" من زاوية نحو المضمون يختلف عن التصور الوظيفي للعلاقة الدلالية. يركز هذا التصور على الواجهة الشيئية في العلاقة التمثيلية أو في وظيفة التسمية: "عندما نستعمل نحن البالغين اسما ما من زاوية وظيفة التسمية، يجب علينا آنذاك أن نميز بين أمرين: يحدث في البداية ترابط يقود من التفكير في الشيء إلى التلفظ بالكلمة، ويقود بالمقابل من إدراك الكلمة إلى تصور الشيء. إلاّ أن هذا الترابط ليس كافيا.

إن ما يميز علاقة التسمية بعد ذلك هو حصول صلة واعية بين الكلمة والشيء، نعني الشيء بالكلمة. تحل تمثلات الكلمة مكانة أخرى في وعينا، على خلاف باقي الأفكار والتمثلات الأخرى، بفضل وظيفتها الرمزية. إنها علامات تجارية أو رمزية تحيل على الأشياء"[4].

---

[1] *Ibid., p : 17.*
[2] *Ibid., p : 22.*
[3] *Ibid., p : 18.*
[4] أدام شاف، اللغة والواقع، ترجمة عبد القادر قناني، كتاب (المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث)، إفريقيا الشرق، 2000، الدار البيضاء، ص: 43.

إلا أن "***فايسغيربر***" يعتقد أن هذا التصور الإثناني (كلمة–شيء) مسلمة ساذجة ويعوضه بتصور ثلاثي تحيل بموجبه الكلمات على الأشياء بفضل المضمون الفكري. يسكن مضمون الكلم بين الصوت والشيء كعالم لغوي وسيط يحول الموضوع الفيزيائي إلى موضوع عقلي. فالأصوات لا تحيل بذاتها على أشياء خارج ظروف الاستعمال، بمعنى أنها تستعمل على هذا النحو أو ذاك من قبل شخص بعينه وفي هذا الظرف بالذات.

وهكذا يستغل التأويل الذهني للإحالة إلزامية حضور الظرف المقامي لفك الصلة المتواضع عليها بين الاسم والشيء. لا يحيل الاسم بالذات على المسمى، كما أن المغسلة لا تغسل بذاتها الملابس، بل تستعمل لهذا الغرض من طرف الإنسان في الأصل.

واستعمال العبارة المختصرة "المغسلة تغسل الملابس"–بدل العبارة "يستعمل الإنسان المغسلة لغسل الملابس" يظل خاضعا في التصور الذهني للإحالة لاعتبارات أسلوبية صرفة، ولذا أصبحت العلاقة الإثنانية "ص تحيل على ش" مجرد صورة مضمرة للعلاقة الثلاثية: "يستعمل ب الصوت ص للإحالة على ش"، (يلتقي تصور العلاقة الثلاثية مع التصور الذهني ل "***أوجدن***" ***Ogden*** و"***ريتشارد***" ***Richards*** الذين يقولان: "قد يكون من المناسب أحيانا أن نتحدث من زاوية أسلوبية، كما لو كانت توجد صلة مباشرة بين العلامة والشيء)"[1].

ويعتبر "***فايسغيربر***" أن القوالب الذهنية التي تتحكم في أسلوب تنظيم العالم الخارجي منظمة في بنيتها على نحو تنظيم اللغة الأم ذاتها. ولذلك يعتبر أن الموجودات العقلية التي ينحتها العالم اللغوي الوسيط هي التي تتمتع بأحقية الوجود الفعلي، لأنها هي الموجودات التي تظهر إلى الوجود نتيجة ارتطام الأصوات بالأشياء.

ورغم نقاط الضعف الكبيرة التي تعترض تصور "***فايسغيربر***"، يبدو أن السبب الذي دفعه إلى الاعتراض على التأويل المنطقي للوظيفة التمثيلية هو وجوب الحفاظ على اللغة كتراث فاعل من الزاوية الثقافية أو الفنية، لكننا سنرى أن وجوب مراعاة الوظيفة التمثيلية لا يؤثر سلبا بالضرورة على الواجهات الجمالية للغة.

---

[1] المرجع نفسه، ص: 45.

2. الوظيفة الدلالية والوظيفة النيابية:

عندما يرفض بعض الفلاسفة الإحالة، باعتبارها بعدا منطقيا غير لغوي، يتجاهلون أن هذه الوظيفة اجتماعية في الأصل، ما دامت تحاول إرساء صلة مرجعية بين الساهد والغالب، كما أنها ذات جذور أنتروبولوجية. وتتخذ هذه الصلة صيغا مختلفة كصيغ التمثيل (في المسرح) والنيابة (في المحاماة) والوكالة (في القضاء) والسفارة (في الديبلوماسية) والدلالة (في اللغة) والانتداب (في السياسة والأعمال)[1].

إن مفهوم النيابة ليس مفهوما لغويا جزئيا، كما نظرت له المقولة اللاتينية القديمة (شيء ما أجنبي يقوم مقام شيء آخر أجنبي)، على العكس من ذلك، يعتبر مفهوم النيابة مفهوما عاما نجد له مترادفات كالتشخيص والتقمص والتجسد والتحول ولعب دور ما والتمثيل. بهذا المعنى، كانت النيابة تلعب دورا أساسيا في الألعاب البدائية، كما لا تزال تلعبه في حياتنا المعاصرة.

وقد تصدرت النيابة أعمال "***بلسنر***" ***Plessner*** اعتمادًا على مفهوم اللعب، "يمثل الممثل أشخاصًا. يشخص الإنسان إنسانا آخر، لا نتخيل وجود مجال آخر يظهر فيه ذلك بوضوح غير هذا المجال. يشخص الشعر، كما نشخص الفنون الجميلة أشياء غيرها، وإن بطرق ملتوية، كما يظهر ذلك من الكلمة واللون والشكل، لكنها لا تشخص شيئا آخر بواسطة الإنسان ذاته"[2]. ينبغي لنا أن نفهم أن التشخيص نيابة من المنظور الأنتروبولوجي. كما يجب علينا فحص فكرة النيابة في جذورها الاجتماعية وفي ارتباطها بتجسيد أدوار اجتماعية. فمعرفة الدور الذي يجب على الإنسان أن يلعبه ليس أقل أهمية من ضرورة البحث عن طرق إشباع الحاجات الأساسية.

هوية الشخص الذاتية متصلة في أعين الآخرين بالدور الذي يقوم به، وبمدى الأصالة والإبداع الذي يفصح عنهما الفاعل أثناء أدائه، ولا تتنافى الأصالة مع المهمة

---

[1] المرجع نفسه، ص: 47.

[2] أزولد وتزيفان، الدلالة والمرجع: دراسة معجمية، ترجمة عبد القادر قناني، (كتاب المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث)، مرجع سابق، ص: 25.

الأساسية التي يقوم بها الدال والسفير والممثل. إذ يتوجب على الممثل أن يتناسى وجوده الفعلي أثناء العرض، كما نتناسى الوجود الحسي للدال أثناء فعل الإحالة.

إلاَّ أنَّ ما نعتبره امتيازًا كبيرًا للممثل، يعتبره "**فايسغيربر**" عيبا جوهريا يشكو منه الرمز الدال، يتحول الجسد ذاته، بلحمه وأحاسيسه إلى مادة هيولانية تقصد تمثيل موضوع مفارق موجود خارج المشهد، كما هو معهود بالمثل في الدال والسفير[1].

قد نفهم التأويل الأنتروبولوجي لظاهرة التمثيل بصورة جيدة إذا ما قعدناه فلسفيا في ضوء أعمال "**غومبرس**". ينطلق الفيلسوف النمساوي على نحو غير مألوف من منظور أنطولوجي أرسطي لتفسير الصياغة اللاتينية لظاهرة التمثيل، يقول: "إذا ما كان شيء ما ذا بنية مخصوصة تفيد أن أعراضه لم تعد مقترنة بالجوهر المنتمي إليها عادة، بل أصبحت مقترنة بجوهر شيء مغاير، ستظهر آنذاك بين الشيء الأول والشيء الثاني المغاير علاقة دلالة ونيابة وتمثيل"[2].

يجد هذا التعريف تطبيقًا عاما كلما تعلق بصلة دلالة بين شيئين أجنبيين عن بعضها البعض، عندما ينوب سفير عن رئيس البلاد ضمن علاقة نيابة، سنقول بأن أعراض السفير أصبحت مقترنة بماهية أجنبية، وهي ماهية رئيس البلاد. بالمثل، عندما يقوم مسرحي بتمثيل شخصية ما، نجد أن أعراضه المنتمية إلى جوهره عادة أصبحت منتمية إلى جوهر مغاير، إلى جوهر البطل، يعتبر انتماء عرض ما إلى الجوهر علاقة عادية عندما تكون الصفات التي ندركها بالحس مكوّنات جوهر ماثل أمامنا للعيان، ينتج عن ذلك أننا لا نتحدث عن علاقة نيابة إلا إذا ما كانت الصفات المدركة تمثل أعراض جوهر غائب.

ويظهر من مثال الدلالة اللغوية كيف أن التمثيل يشكل بنية هجينة أو غير متجانسة مؤلفة من صفات حاضرة ومن جوهر غائب. عندما نصطدم مباشرة بجوهر حاضر بناء على إدراك خصائصه، نقول آنذاك بأن الجوهر ماثل أمامنا ولا نكتفي بتمثله، بالمقابل، عندما نصطدم على نحو غير مباشر بجوهر غائب، بناء على إدراك الخصائص الموجودة

---

[1] المرجع نفسه، ص: 27.
[2] المرجع نفسه، ص: 29.

في جوهر مغاير حاضر، سنقول بأن الجوهر المستحضر على هذا النحو قد وجد من ينوب عنه، أو بأنه قد أصبح ممثلاً.

يتصل المثول المباشر، في مستوى اللغة، بأدوات الإشارة (هذا) وبالضمائر (أنت) أو بالإشارة إلى الأشهاد، حسب اصطلاح "***بوهلر***"، ويتصل التمثيل غير المباشر بضمير (هو) أي بالإشارة إلى كائنات خيالية[1].

وبما أن التمثيل علاقة قائمة عمومًا بين أصوات لغوية ووقائع حال تصبح الأصوات مقترنة بجوهر واقع حال أجنبي، ما دمنا لا نعتبر الأصوات أعراضا تحيل على جوهرها الذاتي (كما هو متحقق في علم الصواتة)، لذلك تصبح الجملة القضوية في ذهن من يفهمها متطابقة مع واقع الحال ذاته، وهو بالطبع "عين واقع الحال الذي يمكن تمثله كذلك"[2].

إن اختزالاً ممكنًا لمستوى الإشارة إلى الكائنات الخيالية إلى مستوى الإشارة إلى الأشهاد بالنسبة لواقع الحال ذاته سيغير بالضرورة دلالتها المنطقية المعقولة. لذا، قد يصبح من الأفضل الحديث عن أحداث متخيلة أو ممثلة بدل الحديث عن وقائع حال متخيلة أو ممثلة. (يتحدث هنا "***مارتي***" بدوره عن تمثل مضمون الحكم في معناه السيكولوجي وليس بمعناه الأفلاطوني).

وقد استثمر "***بوهلر***" القيمة الكشفية لمعجم "***غومبرس***" الاصطلاحي لمحاولة الاقتراب من بنية اللغة، بعدما اعتبر الأيقونات والرموز السيميولوجية ذوات أجنبية في عمومها وغريبة عن الحقول التركيبية التي ترد فيها.

فالعلامات التجارية ومفاتيح الخرائط ذوات أجنبية داخل حقول أجنبية. وما تساهم به المفردة كمادة صوتية خام تحيل على دلالتها هو وجودها "كذات أجنبية في قلب المعجم"[3]. نصطدم باستمرار حسب "***غومبرس***" بهذه البنيات الهجينة، ما لم نستطيع تمييز الألفاظ -في دلالاتها على واقع حال أجنبي- عن الأصوات في ذاتها كأصوات. والحال أن

---

[1] المرجع نفسه، ص: 30.
[2] المرجع نفسه، ص: 32.
[3] المرجع نفسه، ص: 33.

الرجوع عن واقع الحال المقول إلى المقول ذاته يسمح بمثول اللفظ ذاته في تجربتنا الحياتية في صلته المقترنة بجوهره الفيزيائي[1].

تتحوّل العلاقة الدلالية إلى علاقة سحرية عندما تقترن صفات محسوسة بجواهر أجنبية. وإذا ما كان الموقف العقلاني يعني في أحد معانيه إلزامية التخلص من سحر العلاقة السحرية، سيعني ذلك ضرورة تمييز الممثل عمّا يمثله. وهكذا، قد نعتبر إضافة الطفل العاكف ببراءة على اللهو بحصانه الخشبي سيتخذ موقفا عقلانيا غير سحري من العلاقة الدلالية إذا ما بادر إلى تفكيك الاقتران بين قطعة الخشب وما تمثله في ذهنه، كما لو كان الطفل مقتنعا منذ البداية، وبشكل جدي وساذج، بأنه لا يوجد تمييز أنطولوجي بين الحصان الخشبي والحصان الذي يمثله[2].

وقد اعتقد كل من "***غادامر***" و"***يارس***" ***Aus***s بأن التمييز بين الصورة وما تصوره الصورة لاحق تاريخيا على الوحدة الأصلية التي كانت قائمة بينهما في البداية، فالصورة في بعديها الجمالي والديني كانت تمثل شيئا واحدا لولا تدخل المسافة النقدية التأملية، وهي نفس المسافة النقدية التي تعيد تنظيم العلاقة الدلالية للطفل بحصانه الخشبي[3].

إذا ما تصورنا العلاقة الدلالية التمثيلية بين الكلمات والأشياء علاقة تقمص -يحضر بموجبها الغائب في صلب الشاهد- قد يؤدي اتخاذ موقف عقلاني منها إلى الاكتفاء بدراسة اللغة في ذاتها ولذاتها. (وقد أدى ذلك تاريخيا إلى التخلي عن الوظيفة التمثيلية في مدرسة باريس بزعامة "***رولان بارث***" ***Ronanld Batthes***، بعد أن قام أصحاب هذه المدرسة بالتصدي لأوجه الاستعمال السحري للعلامات في مختلف الأنساق السيميولوجية داخل المجتمع).

وقد مارست نظرية العلاقة السحرية تأثيرًا سحريًا على مختلف الفلاسفة، وقد طبق "***سارتر***" نفس التصوّر على نظرية الصورة-اللوحة: قد يكون زيد موجودا على بعد أميال

---

[1] المرجع نفسه، ص: 36.

[2] فريتس فالنر، مدخل إلى الواقعية البنائية-جذور الواقعية البنائية بين فلسفة فتجنشتاين والعلوم المعرفية، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، منشورات ما بعد الحداثة، 2008م، فاس، ص: 129.

[3] المرجع نفسه، ص: 163.

من الصورة التي تمثله. هنا، يصبح الانطباع حاضرا، وان كان الموضوع غائبا، "نجد هنا تركيبا لا عقلانيا [كذا!] يصعب التعبير عنه"[1] .

بيد أن العلاقة السحرية لا تصدق إلا في حالة حلول اللامتناهي في المتناهي (مثل حلول الآلهة في الأصنام وحلول الرب في جسد السيد المسيح). أما الحالات الأخرى، فهي تستحق تأويلا مخالفا، لا يمتطي الطفل حصانه الخشبي معتقدا بسذاجة أنه حصان واقعي، بل بناء على صيغة: "هب أنه كذلك!"[2] وعندما نكتفي بدراسة العلاقة الدلالية بين الدال والمدلول، بدل العلاقة المرجعية بين الكلمات والأشياء خشية السقوط ضحية سحر العلاقة السحرية، لا نقيم وزنا للاختلافات الموجودة بين المستويات الدلالية المتباينة[3].

والحال أن التصور الإستعمالي للغة يبرز أننا لا نكتفي بالإحالة على الوجود ضمن المقام المشترك الذي يجمع بين المتكلم والمتلقي، وإلا لم يعد لوجود اللغات الطبيعية من مغزى. تتمثل وظيفة اللغة في تمكين المتكلم والمتلقي، وإلا لم يعد لوجود اللغات الطبيعية من مغزى.

تتمثل وظيفة اللغة في تمكين المتكلم والمتلقي من الإحالة على الغائب الموجود خارج المقام المشترك. ليس معنى ذلك أن أداة الوظيفة التمثيلية –أثناء الإحالة على الغائب– منفصل عن وظيفة الإشارات في إحالتها على الشاهد، دون وجود رابطة تصل بينهما. والحال أننا نمتلك في صيغة الاستعمال اللغوي صيغة الإشارة إلى الأشهاد، كما نملك صيغة الإحالة على الكائنات الخيالية.

ونعتبر عامة أن ما هو موجود في عالم الغيب –أي بعيدا عن المقام التخاطبي المشترك بين المتكلم والمخاطب– موجود وفق بنيات أنطولوجية تربطه بحياتنا الإدراكية في عالم الشهادة[4].

---

[1] أزولد وتزيفان، الدلالة والمرجع، دراسة معجمية، مرجع سابق، ص : 37.

[2] المرجع نفسه، ص: 38.

[3] فريتس فلنر، مدخل إلى الواقعية البنائية، مرجع سابق، ص: 181.

[4] المرجع نفسه، ص: 184.

حاول الفلاسفة الفينومينولوجيين بطرق متباينة، كتلك التي سلكها "***مارتي***" أو "***هوسرل***"، بناء طرق انفتاحنا على العالم وفق تلك البنيات، أبرز "***هوسرل***" من قبل أننا نعمل على استحضاره تلقائيا وفق بنياته المعهودة، مستعملين طرقا تخييلية متنوعة.

ولعلّ منتقدي العلاقة التمثيلية بين الكلمات والأشياء يتجاهلون أن العلاقة السحرية بينهما تتضمن علاقة فنية جمالية كانت موجودة منذ الأصل، وهذا ما يظهر في صورته المثلى في التصور التداولي للخيال في أعمال "***زيغال***" ***Zegal***، أو في طرق تلقي النص الأدبي مع "***رومان إنجاردن***"[1].

إلا أن نقطة الضعف الرئيسة في التصور النيابي للدلالة ترجع إلى إهمال مستويات أخرى في اللغة: مثل إهمال مستوى اللغة كبنية مجردة ذات طبيعة منطقية تركيبية "***هوسرل***"، وإهمال مستوى البنية المؤثرة في طبيعتها التاريخية "***غومبرس***"، علاوة على إهمال مستوى اللغة كأفعال إنجازية تروم التأثير على المخاطب "***مارتي***"، بناء على وجود خلفيات معرفية متباينة ثم وضع تصورات متباينة كذلك لمبحث الدلالة[2].

3. الوظيفة الدلالية والبنية المنطقية لدى "هوسرل"

إذا كان الاتجاه السابق قد سعى إلى ربط مبحث الدلالة بإمكانات تحقيق الوظيفة النيابية، وضع "***هوسرل***" على عاتقه مهمة الانتقال من الفحص السيميولوجي الرمزي إلى البحث المنطقي التركيبي القبلي. ينسج "***هوسرل***" على منوال الفلاسفة الألمان الذين يحرصون على تمييز مجال الدراسات القبلية عن حقول الدراسات التجريبية البعدية، كما يعتبرون أن الحقول القبلية مهيكلة على نحو هيكلة اللغات التاريخية.

وهكذا، يوجد تماثل واضح يجمع التصور الدلالي للنحو الخالص بالعلم الخالص للطبيعة لدى "***كانط***" ***Kant***، كما يتفق هذا التصوّر مع توجه مألوف في الفلسفة الألمانية، وهو تصور يجعل الفلسفة مبحثا عاما في المبادئ.

وهنا اعتبر "***شتاينتال***" ***Steinthal*** أن موضوع الفلسفة يتمثل في "المستويات القبلية العامة التي تصب في كل المعارف، كما تضع لها الأسس التي تقوم عليها. تمثل مقولات

[1] المرجع نفسه، ص: 202.
[2] المرجع نفسه، ص: 205.

الميتافيزيقا وأشكال التفكير المنطقي الركائز القبلية العامة التي لا تستغرق أبدا كل دوائر المستويات القبلية نسبيا، بينما تظل الجزئيات المباشرة وظواهر الواقع الحسي خاضعة لفحص المباحث الجزئية قصد الارتقاء بها من مستوى الخصوص إلى مستوى العموم"[1].

بناء على ذلك، يعتبر "***هوسرل***" أن اللغة لا تتبني على أسس سيكولوجية أو بيولوجية أو ثقافية فحسب، بل تتبني كذلك على أسس قبلية. لا يكفي أن نفحص بنيات الدلالة بناء على صلتها بالصدق والكذب وبالموضوعية عامة في العالم الخارجي، ما دام يوجد فرق حاسم بين طبيعة البنية الدلالية وصدق البنية في الخارج[2].

لذا، يجب فحص بنيات الدلالة في صورتها البدائية. كما يستبعد مادة الأفكار من أجل الاكتفاء بصورتها[3]، فما دمنا نربط بين دلالة القضية وصدقنا في العالم الخارجي، يدخل البحث في صدق القضايا وكذبها في إطار المنطق الاستقرائي، بينما يكتفي النحو القبلي الخالص بدراسة بديهيات دلالية قبلية لا يجهلها أحد ولا تنطوي على معرفة خبرية.

لكن "***هوسرل***" لا يعتبر أن البنية المنطقية القبلية تمثل نحوًا عامًا *Grammaire générale* يحيل على الأنحاء الجزئية كأنحاء مخصوصة وعارضة، بل يدرس الافتراضات المنطقية الضمنية التي يستند إليها النحو الخالص، تزكي هذه الاقتضاءات وجود هيكل مثالي يتحقق بصور متباينة في اللغات الجزئية، على نحو تحقق لون الزرقة بصور متفاوتة في الأشياء الزرقاء. والهدف المتوخى هو إماطة اللثام عن الطبيعة القبلية التي يكتسبها حقل الدلالة[4].

من هذه الزاوية، يعتبر "***هوسرل***" أن "مهمة العلم الذي نبلوره حول الدلالات تتجسد في فحص القوانين الماهوية للدلالات، علاوة على دراسة القوانين التي تتبني عليها والخاصة بتسلسل الدلالات وبالتعديل الذي يدخل عليها، كما تتجلى مهمتها في اختزال الدلالات إلى حد أدنى من القوانين الأساسية المستقلة[5].

---

[1] *Alain Rey : Théories du Signe et du Sens, Tome 2, éditions Klinck sieck, 1976, Paris, p : 47.*

[2] *Ibid., p : 47.*
[3] *Ibid., p : 48.*
[4] *Ibid., p : 48.*
[5] *Ibid., p : 48.*

عندما يناقش "**_هوسرل_**" ماهية الدلالات، ينظر إليها في ذاتها، بصرف النظر عن مرجعها الممكن خارج النفس، ويستند في رأيه إلى اعتبارات متباينة: قد نعتبر، من ناحية منهجية، أن البحث في حقل الدلالة يماثل البحث في مجال الرياضيات، لا ندرس في علم العدد فئات الأشياء الموجودة في العالم الخارجي، بقدر ما ندرس فئات الفئات. وهكذا، ندرس العدد ذاته، بدل دراسة الفئة المتكونة من خمسة بطاطس. بالمثل، لا ندرس في مبحث الدلالة أشكال الفعل المختلفة أو فئات الفاعلين الفرادى، بقدر ما ندرس فئة الفعل والفاعل والمفاعيل ذاتها، باعتبارها فئات الفئات[1].

إلا أن "**_هوسرل_**" لا يرجع إلى هذه المبررات النظرية الفوقية، بل سيستثمر مفهوم الاقتضاء المادي الموجود في التراث اللاتيني *Supposition matérialise* ليبرز من خلاله كيف أن العبارة تحيل على نفسها كعبارة، بدل الإحالة على أي واقع حال، كما في قولنا: "زيد طالب جملة اسمية"، تتحول هنا عبارة "زيد طالب" إلى اسم علم يحيل على العبارة ذاتها، أي يحيل على الدلالة البدائية، بصرف النظر عن وجود "زيد" وعن تحقق المحمول في شخصه بعينه.

كما أن "**_هوسرل_**" يلجأ[2] إلى مبرر سيكولوجي صرف للعدول عن العالم الخارجي في تجديد الدلالة البدائية، رغم تنديده بتدخل علم النفس في حقل المنطق، عندما نقول "العنقاء من نسج الشعراء، قد نجد لهذه القضية جملة شارحة تفيد أن تمثلاتنا الذاتية للمضمون الدلالي "العنقاء" من وحي الشعراء، كذلك، لما نتحدث عن قضية ونقول عنها إنها صادقة أو كاذبة، نتحدث هذا عن قضية لا عن مرجع القضية أي أن القضية لا تتحدث عن صفات الموضوع المرجعي، بقدر ما تتحدث عن الدلالة المجردة. عندما نقول:

- "زيد طالب" قضية صادقة؛
- "زيد طالب" جملة اسمية؛
- "زيد طالب" عبارة تبتدئ بحرف الباء؛

[1] عز العرب لحكيم بناني، الظاهراتية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص: 134.
[2] المرجع نفسه، ص: 135.

- "زيد طالب".

تحتوي عبارة "زيد طالب" على دلالة مجردة مرتبطة بصورة العبارة وهي صورة دلالية نووية قد تتخذ أشكالا تركيبية مختلفة. تتوفر العبارات إذاً على بنيان ذرية بدائية تدخل عليها تحويلات تركيبية مختلفة وفق قوانين توليدية قبلية. وعندما نؤلف بين دلالات ذرية مختلفة لتأليف عبارة جديدة، تتدخل قوانين قبلية للسماح بتحقيق التوليد أو للحيلولة دون ذلك[1].

وهكذا، يميز "***هوسرل***" بين المعنى واللامعنى وتنافر المعنى. فاللامعنى يتجسد في بنيات التركيب التي لا تسمح بالوصول إلى دلالة تامة إثر ضم الدلالات الذرية بعضها إلى بعض، كأن نقول: هيهات إثر أينما سر تنافر".

لا توجد دلالة مثالية تستطيع العبارة التي توحي بها، بالمقابل، عندما نقول: "الأفكار الخضراء تنام غاضبة" توحي العبارة بوجود دلالة مثالية ناتجة عن دلالات الحدود الدالة بالتبعية، لكننا نعلم كذلك أن العبارة لا تحيل على أي موضوع موجود، بالرغم من إحالة العبارة على دلالة مثالية.

فالعبارات الخالية من المعنى هي التي لا تسعفنا بنيتها التركيبية ذاتها في التوصل إلى أية دلالة ممكنة، أما العبارات المتضاربة في معناها، مثل عبارة "المربع المستدير"، فهي التي لا تسمح بالرجوع إلى الواقع، رغم توفر العبارة على دلالة.

أما العبارات الدالة، فهي التي تسمح بالوصول إلى دلالة مثالية تسمح بتعرف طبيعة الموضوع، كما تسمح بأشكال محددة من التحويلات الداخلة على البنية التركيبية لتوليد بنيات جديدة[2].

وقد تابع "***هوسرل***" في أعماله اللاحقة فحص الأحكام باعتبارها أحكاما –أي بصرف النظر عن مسلمة الصدق التي اعتمدها "***تارسكي***" لتعريف الدلالة– وفحص مسلمة عدم التناقض، من أجل وضع نظرية شكلية خالصة للدلالة، أو نحو منطقي خالص.

---

[1] المرجع نفسه، ص: 136.

[2] *Alain Rey : Théories du Signe et du Sens, Tome 2, op. cit. p : 47.*

ولعلّ الهدف الذي كان "***هوسرل***" يرومه من الدراسة الدلالية هو إخضاع البنية المنطقية للحكم إلى بنية الشكل التركيبي والدلالات المثالية المتصلة به. وهكذا، يعتبر "***هوسرل***"...، أننا عندما نصدر حكما، لابد للحكم أن يتخذ صيغة تركيبية إلزامية.

فالحكم الذي نقوم به بشكل فعلي وجدي يتخذ صورة تركيبية[1]، كما يبرز أننا إذا ما رغبنا "في فهم جملة قضوية بصورة واضحة، وإذا ما شئنا التلفظ بالجملة القضوية لإصدار حكم ممكن، سيعني ذلك بالفعل القدرة على تتبع توالي المفردات (حتى وإن كنا نردد ذات الحكم سرا بصورة واضحة).."[2].

إلا أن التصور التركيبي الصرف للدلالة لدى "***هوسرل***" سيعرض لقراءة هرمنطقية جديدة من قبل "***غومبرس***"[3]، كما سيتعرض لنقد لاذع من طرف "***مارتي***".

4. الوظيفة الدلالية وطبيعة الفهم لدى "غومبرس"

على خلاف المنظور التركيبي الذي اعتمده "***هوسرل***" في تمييز وجود المعنى واللامعنى، يعتمد "***غومبرس***" منظور مبحث الفهم كما تطور مع تلامذة "***ديلتاي***". والهدف من ذلك هو وضع نظرية لا تحدد قبليا وبطريقة منطقية خالصة صلة المدلول بالمفهوم والماصدق.

لا يكفي القول في هذا المجال بأن عبارة ما ليست بدون معنى، كيف نعرف بالضبط المعنى الذي تحتمله، فنحن لا نتعرف مثلا معنى نظرية "***طاليس***"، بمجرد قولنا بأنها لا تدخل في دائرة اللامعنى، لكن ذلك لا يمنع القول إن معرفة "اللامعنى" قد يسلط أضواء كاشفة على "المعنى"[4].

يتدخل اللامعنى لدى "***غومبرس***"[5] وجوها مختلفة ثلاثة:

- قد لا تبالي العبارة بوجود معنى ولا بوجود لا معنى على حد سواء: في حالة الحياد؛

---

[1] *Ibid., p : 48.*

[2] ستراوسن، الدلالة وقيمة الصدق، ترجمة عبد القادر قناني، عن كتاب (المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث)، مرجع سابق، ص: 77

[3] المرجع نفسه، ص: 79.

[4] المرجع نفسه، ص: 102.

[5] عز العرب لحكيم بناني، الظاهراتية وفلسفة اللغة، المرجع نفسه، ص: 137.

- قد تكون العبارة خلوا من أي معنى: في حالة اللامعنى؛
- قد تكون العبارة متضاربة في معانيها، بحيث أنها ستدخل في دائرة "اللامعقول": في حالة اللامعقول.

عندما نهم إلى وضع مبحث الدلالة يتوجب علينا تحديد المجال الذي لا نتحدث فيه أصلا عن وجود دلالة يمكن التوصل إليها. مثلاً، عندما نقول إلى الفقرة الحالية تبدأ بحرف العين، نحيل على واقعة صحيحة ومطابقة للواقع، لكنها واقعة لا تعني بالنسبة إلينا شيئا في حد ذاتها.

لا يوجد شيء يسمح لنا بالحديث عن معنى ما يبرز وجود حرف العين في بداية الفقرة، بدل وجود حرف آخر غيره. ولعلّ مرد اللامبالاة هنا يرجع إلى أن تلك الواقعة لا تستثفر فينا استعدادا لمحاولة فهم معنى من المعاني.

لكن قولنا بأن هذه الواقعة لا علاقة لها بالمعنى، لا يعني أبدا أنها خلو من المعنى. فهي واقعة لا علاقة لها بالمعنى، كما لا علاقة لها باللامعنى كذلك[1]. أما حقل اللامعنى، الذي يخلو من أي معنى، فهو يظهر في قولنا "يصرخ قوس قزح بصوت حنون".

يعتبر "***هوسرل***" هنا أن العبارة لا تحمل دلالة مرجعية تحيل على واقع حال متحقق، بالرغم من توفرها على دلالة مفهومية، وهي حاصل دلالات المفردات الدالة بالتبعية، فالعبارة بهذا المعنى متنافرة المعاني. بالمقابل، يعتبر "***غومبرس***" أن غياب معنى منسجم قد ترتب في هذه الحالة، حسب حسنا اللغوي الفطري، عن استعمال ألفاظ غير مناسبة يمكن تداركها باستعمال الألفاظ المناسبة، للوصول إلى عبارة ذات معنى: "يصرخ الطفل بصوت مرتفع".

كما يقوم "***غومبرس***" بتعريف المعاني المتنافرة على نحو آخر يختلف عن "***هوسرل***"، يحيل هذا الصنف من الدلالات غير المعقولة على كل العبارات التي تبرز صراحة وجود تناقض صارخ، كأن نتحدث عن المربع المستدير وعن الجمهورية التي يترأسها ملك.

[1] المرجع نفسه، ص: 138.

نتجاوز التضارب في المعاني، حسب ما يمليه الحس اللغوي، بتعويض مفردة بالمفردة المضادة لها، كأن نعوض عبارة المربع بعبارة الدائرة في العبارة الأولى أو نعوض لفظ ملك بلفظ رئيس في العبارة الأخيرة[1].

وهكذا، يعتبر "***غومبرس***" أن حالة الحياد تمثل الظروف التي لا نبالي فيها بوجود معنى يقترن بالألفاظ أو بالتصرفات، فهي التي لا تطالبنا فيها العبارات أو التصرفات بإبداء استعداد الفهم ولا تستدعي منا ذلك.

إلى جانب ذلك، يفتح مجال اللامعنى أمامنا بوابة الفهم، دون أن نفهم شيئا على وجه الحقيقة، كقولنا: "تنام الأفكار الخضراء غاضبة"، وعلى خلاف زعم "***هوسرل***" بأن اللامعنى لا يوجهنا نحو إدراك دلالات مثالية، يعتبر "***غومبرس***" أن اللامعنى "لا يمكننا من تمثل شيء ما حسيا، أو باستحضاره على نحو ما بطريقة حسية"[2].

وبينما اعتبر "***هوسرل***" أن العبارات المتضاربة في معناها ذات دلالة مفهومية شكلية غير مرجعية، أبرز "***غومبرس***" بأن اللامعقول هنا واضح للوهلة الأولى، بما أن اللامعقول من قبيل "المربع المستدير" يتجاوز نطاق الفهم ولا يحيل على أية دلالة.

عندما نصطدم بمثل تلك العبارات يتبين أن بنيتها الظاهرة تنذر بفشل كل المساعي الرامية إلى فهمها، إجمالا، يضع "***غومبرس***" إلى جانب المعنى ثلاث صيغ مختلفة لغياب المعنى، لا يكتفي بالمعيار التركيبي الصرف الذي اعتمده "***هوسرل***"، ما دام "***هوسرل***" يلجأ إلى معايير قبلية لإمكان الدلالة والإحالة على وقائع أو لامتناعه.

بالمقابل، يعتبر "***غومبرس***" أن دلالة الجملة زائدة على مجموع عناصرها الدالة بالتبعية، تشتغل الذات الفاهمة أثناء ضم مكونات البنية التركيبية للجملة بعضها إلى بعض، بتأويل الجملة وفحصها من زوايا الجدة والمقبولية ومستويات حضور الدلالة وغيابها[3].

لكن عملية التأويل الفاهم ليست اعتباطية، "تمارس الجملة تأثيرا علينا ولا تترك أمامنا خيارا غير خيار محاولة فهمها، وهذا يفترض ضمنيا أننا نتوفر بداخلنا على "حافز"

---

[1] المرجع نفسه، ص: 138.

[2] *Alain Rey : Théories du Signe et du Sens, op. cit. p : 36.*

[3] *Ibid., p : 39.*

أي أننا نعرب عن استعدادنا لمواجهة بنيات ذات صورة محددة (الجمل) بسلوك يتخذ صورة محدّدة كذلك"[1].

وهذا الاستعداد للفهم يتخذ لدى "***غومبرس***" طابعًا أنتروبولوجيًا عامًا ويشترط حصول الجملة على معنى إكمال حصول الفهم، لا بنية ما "الحصول" على معنى إلا إذا ما جاز اعتبار استعداد فهمها ظاهرة إنسانية عامة، إلا أن "***هوسرل***" سيرفض التصور الإنساني للدلالة اعتمادًا على الفهم، ما دام لا يرتقي إلى معرفة القواعد التركيبية القبلية التي تشترك فيها اللغات الإنسانية جمعاء[2].

5. "مارتي" ونقد تصنيفات "هوسرل" الدلالية:

إذا ما فحصنا مبحث الدلالة لدى "***مارتي***"، يتبين أنه يربطه بجملة من الأهداف التي ينبغي على الدلاليات الوصفية العامة أن تعمل على تحقيقها، وقد أجمل "***بوهلر***" هذه الأهداف في ثلاثة مطالب:

أ. ما هي الوظائف التي لا تستطيع لغة إنسانية أن تستغني عنها؟ ما هي طبيعتها، لاسيما إذا ما توخت اللغة أن تمثل إطارا كليا تضم كل أدوات التغيير والمقولات المنطقية الأساسيتين؟[3]

ب. يجب التوصل إلى القوانين الكلية الخاصة بصيغ التعبير، وهي القوانين التي يجب أن تخضع لها سائر أدوات التعبير وجوبًا[4].

ج. ما هي الوظائف النفسية وما هي القوى الفيزيائية التي تعتمد عليها لتحقيق التواصل بين الناس؟ يجب أن يقتصر الفحص هنا على الخصائص المشتركة بين سائر البشر، مع إغفال الخصوصيات المميزة والمختلفة باختلاف الشعوب وتباين عاداتها.

يلاحظ "***بوهلر***"[1] أن هذه الأسئلة تقترب جزئيا من الأسئلة التي طرحها "***هوسرل***" في مبحث النحو الخالص(= القبلي). لهذا، استشعر "***مارتي***" الحاجة إلى مناقشة "***هوسرل***" في بعض النقاط الدقيقة.

---

[1] أدام شاف، اللغة والواقع، مرجع سابق، ص: 74.
[2] المرجع نفسه، ص: 75.
[3] عز العرب لحكيم بناني، الظاهراتية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص: 139.
[4] المرجع نفسه، ص: 140.

لقد اصطدم "***هوسرل***" في الأعمال التأسيسية للمنطق الخالص بوجود قوانين قبلية تخص التركيب بين الدلالات والتعديل الذي يدخل عليها، ويزعم "***هوسرل***" أننا لو استطعنا الإحاطة بأجناس الدلالات، أو بالفئات الرئيسية التي لا تخلو منها اللغة، أي أننا لو سلمنا بوجود دلالات تتحقق بالجملة في سائر اللغات، لاستطعنا تقديم عرض قبلي لكل إمكانات التركيب بين هذه العناصر، كما نستطيع أن نقدم من جديد بنيات دلالية متجانسة، ما دامت متولدة عن قوانين موجودة أصلا في تلك الفئات.

يعتبر "***هوسرل***" أننا سنصبح قادرين بفضل هذه القوانين البسيطة على استخراج جزيرة المعنى من بحر اللامعنى الذي تسبح فيه هذه التركيبات في مجملها، ثم ذكر "***هوسرل***" بخصوص هذا البرنامج المنطقي ذاته أنه يمثل الهيكل المثالي الذي تفرغه اللغات الحية بطرق متباينة داخل المادة التجريبية، يرى "***هوسرل***" أن القوانين القبلية (يسميها أيضا قوانين ماهية أو قوانين خالصة) تلعب دورًا رئيسيًا في كل مركب بين الدلالات.

والمغزى من ذلك هو خطر التأليف بين الدلالات بطريقة اعتباطية أو بحرية تامة، فالقوانين المتحكمة في إمكان تركيبات الدلالة وتعذرها في الوقت ذاته ليست قوانين بشرية مرتبطة بطبيعة تكويننا العقلي، بقدر ما هي قوانين خالصة ومثالية وموضوعية، ولا نتعرف عليها إلا بفضل بداهة الضرورة المنطقية.

لا تلعب المادة الخام الدلالية (كالجوهر أو المضمون الدلالي) دورا في إحداث تركيب دلالي أو في الحيلولة دونه. يرجع الفضل في إمكان التركيب وتعذره إلى مقولات الدلالة ذاتها[2].

تبرز الخلاصة التي انتهى إليها فحص مقولات الدلالة لدى "***هوسرل***" أن المادة التركيبية تنتمي إلى مجال الدلالة القبلية، وبما أن اللامعنى يقترن بما لا يحتمل تأليفا تركيبيا، يعني بعض وجوه التأليف أن الأشكال التركيبية تلتقي في نظام قار من الأشكال،

---

[1] المرجع نفسه، ص: 141.

[2] محمد عبد الرحمن جابري، نظرية العلامات عند جماعة فيينا-رودولف كارناب نموذجا، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2010، بيروت، ص: 217.

بالجملة، يؤكد "***هوسرل***" على وجود "منطقين" وعلى جنسين مختلفين من "القوانين": يوجد منطق تقليدي يتفرغ للأغراض العملية للمعرفة، وهي أغراض تهم بالصدق الموضوعي لدلالات متوفرة على معنى، كما توجد مورفولوجيا فينومينولوجية، وهي منطق يضع قوانين قبلية بخصوص تكوين الأجناس الكبرى للدلالة، من خلال تميز المعنى عن اللامعنى.

قد يستهجن العوام وجود بعض المركبات الدلالية ولا يقبلونها في لغتهم، تحيزهم إلى الواقع الخارجي، لكن ذلك لا يؤثر على قبول الوحدة الدلالية لعناصر المركب، ما دام منبثقا عن الموروفولوجيا ذاتها[1]، لكن يجب أن تظهر هذه القوانين القبلية على نحو ما في صلب المقولات التركيبية، ولا يتخيل "***هوسرل***" وجود لغة لا يتحكم فيها الجانب القبلي[2].

تتجاوز هذه الواقعة مجال النحو الخالص أو المورفولوجيا القبلية، ما دامت اللغات تتوفر على مكوّنات تجريبية، تمثل قبلية شكل الدلالة هيكلاً مثاليًا *I deales Gerust* تحققه كل اللغات[3].

والحال أن "***مارتي***" يعترض بالجملة على مشروع "***هوسرل***"، يتصور "***مارتي***" النحو الكلي أو العام على نحو يختلف عما يرومه النحو القبلي، يتخيل "***مارتي***" إمكان وجود دارس نفسي يمتلك قدرة فائقة على إقامة تشريح مجهري للوعي وعلى وضع لغة علمية ذات خصوصية متميزة.

إذ أنها "ستعبر عن عناصر أو عن مكونات دلالية نستفيدها عن طريق استعمال علامات أولية... ستعيد هذه اللغة إظهار الطريقة التي تم بها نسج حياتنا النفسية وكيف انعكس ذلك على البنية التركيبية لأدوات التعبير، لكننا سنكون مخطئين لو توهمنا أنه من

---

[1] المرجع نفسه، ص: 218.

[2] المرجع نفسه، ص: 219.

[3] الترجمة الفرنسية: armature idéale الهيكل المثالي أولي في وثابت ويظهر على نحو أكثر أو أقل جلاء في لبوسه التجريبي، وفي مقابل المعايير النحوية القائمة على التجربة.

واجب كل اللغات أن تفصح عن بنية المضامين المستفادة بواسطة بنية تركيبية مماثلة لأدوات التعبير"[1].

إن تحذير "***مارتي***" يتعلق أساسًا بفكرة الهيكل المثالي التي توحي بها نظرية "***هوسرل***"، والتي تحثنا على استقصائها في اللغات التاريخية، على عكس من ذلك، من الأفضل اعتبار تلك اللغات بمثابة "نموذج" تحذو هذه اللغات حدوده، كما لو أن الأشخاص الأوائل الذين تفترض فيهم أنهم ساهموا في وضع لغتهم كانوا يسيرون على هدي هذا النموذج المثالي للغة كلما ساعدتهم خبرتهم النفسية المتوسطة في تحقيق ذلك، أو كأنهم كانوا يحاولون ذلك، ما لم يثن غرض آخر عزمهم عليه[2].

لقد كان "***مارتي***" على حق، كما يرى "***بوهلر***"[3] حينما حدد موضوع بحثه بطريقة متميزة، كما كان على حق حينما رفض فكرة "الهيكل"، إذ أنه لم يكن في استطاعة "***هوسرل***" (وربما لم يشأ ذلك، كما يقول "***بوهلر***) أن يجزم بأن مختلف اللغات تستعمل كل المركبات الممكنة التي تتوفر عليها بنفس الطريقة، بحيث تحتوي سائر اللغات على المجموع الكامل من المركبات الدالة، بتعبير آخر، يجوز القول إن مورفولوجيا "***هوسرل***" تركيبية (منطقيا)، لكنها شبه–تركيبية (نحويا)[4].

إذ أن الأنحاء الواقعية قد تعتمد مبادئ أولية تتباين في عدد مقولاتها التركيبية وأجناسها وطرق تحويلها، لكن عيب "***مارتي***" حسب "***بوهرل***"، يتجلى في استبدال النحو الكلي بالنحو القبلي، كما يعتبر أن مؤاخذة "***مارتي***" على "***هوسرل***" غير مشروعة حينما يشكك في أهلية المنطق لاستقبال النحو القبلي. يعتبر "***هوسرل***" بأن قوانين تجنب اللامعنى توجه المنطق إلى الأشكال الممكنة للدلالة.

---

[1] أدام شاف، اللغة والواقع، مرجع سابق، ص: 76.
[2] جوتلوب فريجة، المعنى والمرجع، مرجع سابق، ص: 130.
[3] المرجع نفسه، ص: 131.
[4] المرجع نفسه، ص: 132.

يتولى المنطق، قبل أي مبحث آخر، مسؤولية تحديد القيمة الموضوعية لهذه الأشكال، يبدو النحو الخالص مجرد ردهة تقود إلى المنطق، ما دام من الجائز طرح سؤال وجيه حول كيفية تعلق المنطق بموضوعاته.

سيعتبر "***هوسرل***" أن الأشكال التي يعالجها "***مارتي***" في صلب النحو الكلي تقع خارج إطار المنطق[1]، إلا أن المسألة الرئيسية تتصل بتحديد مفهوم المنطق ومجاله، والمساجلات التي دارت بين "***مارتي***" و"***هوسرل***" تمحورت حول علاقة المنطق وعلم النفس باللغة، بعد أن هيمن هذا الجدال في نهاية القرن التاسع عشر على أعمال "***فونت***" ***Wundt*** و"***شتاينتال***".

طرح كل من "***مارتي***" و***شتاينتال***" سؤالا واضحا حول جدوى استناد النحو إلى المنطق، دون أن يكون المقصود بذلك منطق "***هوسرل***" الخالص، بل المدارس المنطقية التي كانت قائمة آنذاك[2].

6. *فكرة النحو الكلي وطبيعة الفكر:*

بالرغم من جهود الفلاسفة "***أرسطو***" و"***ليبنتز***" ومدرسة بور-روايال، لم يكن أحد مقتنعا بإمكان إنشاء نحو كلي، بناء على أن الفكر البشري ذاته خاضع لصيرورة تطور متواصلة على غرار تطور اللغة.

كانت مسلمة التطور تنبني على غياب بنية فكرية ثابتة تجتهد مختلف الأمم في وصفها، بصرف النظر عن مراحل ارتقائها الفكري، لذا، يتعذر إصدار حكم قاطع على أية لغة تاريخية دون الرجوع إلى الفكر الذي تعمل من جهتها على وصفه.

والمسلمة الرئيسية التي تفترض وجود صلة وثيقة بين اللغة والفكر تعود تاريخيًّا إلى "***هومبولد***" ***Humboldt***. يرجع اختلاف اللغات لديه، إلى تباين الطاقة العقلية حسب تباين الجماعات اللغوية، فإذا ما كانت اللغة نشاطا عقليا، سيصبح تعريفها توليديا، دون

---

[1] ستراوسن، الدلالة وقيمة الصدق، مرجع سابق، ص: 104.
[2] المرجع نفسه، ص: 82.

المجازفة بدراستها وفق أسلوب علمي وصفي، وقد ترتب عن ذلك القول بتبعية الصيرورة اللغوية لصيرورة الفكر وبأن كل لغة على حدة تحمل تصورا مغايرا حول العالم[1].

لقد طرح "*مارتي*" أطروحة مغايرة لا ترجع الاختلاف الموجود بين اللغات إلى اختلاف مماثل في الفكر أو إلى الاختلاف في النظرة إلى العالم، وإذا ما حاولنا صياغة بعض حججه ضد أدلوجة النظرة إلى العالم، نجد حجة أساسية لخصها "*بوهلر*"[2] على النحو التالي: توجد قوانين ثابتة ومطردة تتحكم في التمثلات الواعية التي يقوم بها الإنسان، دون أن يلحقها تعديل في مسيرة الحياة النفسية على امتداد تاريخ الإنسانية، على غرار وجود قوانين ثابتة ومطردة تتحكم في الوقائع الفيزيائية دون أن يلحقها تغير على امتداد تاريخ الكون.

فكما أننا نعتقد أن قوانين الفيزياء تتمتع دوما بنفس الصلاحية، لابد كذلك من وجود قوانين طبيعية تنطبق على الظواهر النفسية. وإذا كان "فوندت" يجزم بأن فكرة النحو الكلي ترجع إلى عصر "كانت فيه فكرة خلود قوانين الفكر وتمتعها بصلاحية عامة أكثر حضورا من عصرنا هذا"[3] وإذا كان "*فوندت*" يعني بكلامه تلك القوانين التي تنحدر في معناها الضيق من العلم الطبيعي، سيصبح "*فوندت*" محقا في اعتراضه على فكرة النحو الكلي[4].

إلا أن "*مارتي*" لا يجد حرجا في تخيل وجود قوانين تنطبق على العمليات النفسية. ولو صح هذا العرض، سيطرح آنذاك سؤال أساسي حول كيفية الكشف عن القوانين الصارمة التي تتحكم في الوظائف السيكولوجية[5].

لو صحّ وجود مثل هذه القوانين، لن تنطبق حسب "*مارتي*" بصورة متفاوتة على الإنسان الطبيعي وغير الطبيعي، ما دامت تصدق بنفس الطريقة على حياتهما النفسية.

حينما يتعلق الأمر بسيكولوجية الفكر البشري، يعتقد "*فوندت*" أنه لا سبيل إلى الكشف عنه دون دراسة الوقائع اللغوية في مسارها التاريخي، بينما يعتقد "*مارتي*" أن

---

[1] المرجع نفسه، ص: 83.
[2] المرجع نفسه، ص: 84.
[3] المرجع نفسه، ص: 83.
[4] جوتلوب فريجة، المعنى والمرجع، مرجع سابق، ص: 109.
[5] المرجع نفسه، ص: 110.

الاستبطان والملاحظة الذاتية مصدر رئيس ومكتف بذاته لتحقيق هذا الهدف[1]. إذا ما افترضنا أن "*مارتي*" على حق، سيصبح بالإمكان معرفة طبيعة فكر الإنسان الطبيعي وإن كنا لا نعلم شيئا عن لغته.

لا يعني ذلك أننا سنقرر أنه كان يتوفر على تجارب نفسية من هذا الجنس المخصوص أو ذاك، سنكتفي بالقول إن حصوله على تجربة معينة كان مرهونا سلفا بتحصيل تجارب معينة أخرى، قد نجزم كذلك أنه لم يكن يتمتع بوظائف نفسية أو بتكوين نفسي يختلف عن التكوين الذي يميز شخصية الإنسان الحالي[2].

يحدث "*مارتي*" مماثلة بين الإنسان الطبيعي والإنسان الحالي على غرار المماثلة بين الطفل والراشد، "بحكم أن الفهم المتميز للغة يتدخل كمعيار لتمييز الطفل عن الحيوان، نستنتج من ذلك أن الطفل مستعد استعدادا ذاتيا لتكوين مفاهيم مجردة وعامة، دون أن يرفق ذلك بتأمل مواز حول طبيعتها وكيفية وجودها"[3].

وإذا لم يكن غياب التمثل المنطقي لدى الطفل عائقًا يحول دون تكوين مفاهيم عامة، لن يحول كذلك دون قيام الإنسان الطبيعي بنشاط عقلاني. وبما أننا نسلم بأن البدائي قد أدلى بدلوه في وضع اللغات الطبيعية، ما كان له أن ينجح في هذا المسعى لو تعذر عليه تكوين مفاهيم عامة، وإن ظلت مفاهيم مرتبطة بالخصائص السطحية للأشياء.

وإذا ما سلمنا بأن البدائي كان يشتغل بطريقة عقلانية مماثلة لتلك التي نشتغل بها نحن –على الأقل في صورتها الأداتية البسيطة– سيعني ذلك أن "نفس الشعوب كانت متوفرة على نفس فكرة اللون والصوت وما إلى ذلك، وعلى نفس فكرة العدد اثنان وثلاثة وعلى فكرة العدد عامة، رغم الاختلاف الموجود في صور اللغة الذهنية والخارجية لأدوات الإحالة"[4].

إن السؤال الجديد الذي يطرحه "*بوهلر*" هو التالي: إذا ما سلمنا بأن "*مارتي*" كان على حق بخصوص مصادر سيكولوجية الفكر، من سيقرر القول الفصل في ذلك؟ والحال

---

[1] المرجع نفسه، ص: 111.

[2] *Kevin Mulligan : la philosophie autrichienne quelques Variations Constantes, op. cit. p : 10.*

[3] Ibid., p : 12.

[4] Ibid., p : 13.

أن الكشف عن الخصائص الكلية الموجودة في صلب كل حياة نفسية مرهون بفك لغز المصادر الرئيسية لسيكولوجية الفكر.

يتوجب على "***مارتي***" أن يجيب عن سؤالين أساسيين، يتعلق أولاهما بالكيفية التي يتمثل بها التقدم الفعلي الحاصل في الفكر، وهو تقدم لا يملك أحد أن ينكره، ويتعلق ثانيهما بكيفية تفنيد دعاوى خصومه بخصوص تحول مزعوم في أنماط التفكير.

من الصعب تخيل وجود انفصال واضح بين تحقق تطور فعلي في الفكر الإنساني من جهة ووجود بنية سيكولوجية–فكرية مشتركة بين الطفل والإنسان الطبيعي والإنسان الحالي من جهة ثانية، ألا يعني الإقرار بتطور الفكر على مدار التاريخ ضرورة اتخاذ موقف أكثر مرونة بخصوص وحدة سيكولوجية الفكر؟ أكد "***مارتي***" مرارًا أننا كثيرا ما نستعمل اللغة بطريقة بطليموسية، دون أن يحول ذلك دون التفكير بطريقة كوبرنيكية.

وهكذا، نتحدث عن طلوع الشمس وغروبها، وإن كنا نؤمن بدوران الأرض حول الشمس، لكن أساليب الاستعمال البطليموسية، تحقق التواصل، وتظل مجدية ما لم نخلط بينها وبين الحقيقة. وهكذا، أصر "***مارتي***" على القول بأن اختلاف أنماط التفكير يرجع إلى تباين الصور الذهنية التي تصحب استعمال اللغة ولا يرجع إلى وجود تباين في الفكر ذاته[1].

وحتى نقدم صورة محسوسة عن معنى وحدة الفكر الإنساني وتطور الأدوات اللغوية كما يتخيل "***مارتي***" ذلك، يرى الباحث "عز العرب لحكيم بناني" ضرورة تقديم شاهدا لذلك من خلال فكرة تطور الألوان[2].

لقد كان كثير من الدارسين يعتقدون، بناء على نظرية "***جلا دستون***" ***Gladstone*** أن اليونان لم يكونوا قادرين على إدراك اللون الأخضر، بدعوى أنهم كانوا يستعملون لفظا واحدا للإحالة على الأزرق والأخضر.

يجب علينا في ضوء "***فينج***" ***Vaihinger***[1] أن نميز بين الأطروحة اللسنية والأطروحة الإدراكية في نظرية الألوان.

---

[1] جوتلوب فريجة، المعنى والمرجع، مرجع سابق، ص: 108.
[2] أدام شاف، اللغة والواقع، مرجع سابق، ص 70.

من جهة أولى، لا يعترض "*مارتي*" على القول إن طريقة الإحالة على الألوان قد تطورت عبر التاريخ، يوجد ترابط بين الإبصار وبين طريقة استثمار اللغة، فهما يتوسلان معا بأدوات متوسطة مساعدة لتقريب الفكرة أو للتعرف على اللون، لاسيما وأن الفروق الدقيقة القائمة بين الأفكار والألوان تستدعي اللجوء إلى استعارات من عالمي النبات والحيوان.

وإذا كان المعجم اللغوي الذي يرمز إلى الألوان متباينا غنى وفقرا ومن لغة لأخرى، لا يمثل ذلك تفنيدا للأطروحة اللسنية في كليتها[2].

من جهة ثانية، يعتبر "*مارتي*" أن إدراك اللون ليس له تاريخ، لاسيما وأن الإدراك مرهون بوجود استعداد حسي تبلور في مراحل مبكرة في صيرورة التطور البيولوجي للحيوان، يجب علينا، حسب "*مارتي*"، أن نميز بين الإحساس من جهة وبين القيمة الانفعالية والحكم من جهة ثانية.

فالتغير التاريخي الذي دخل على أسماء الألوان يعكس تغيرات في أفعال الحكم وفي القيمة الانفعالية، ولا يعكس تغيرا في الإحساس ذاته باللون[3].

وهكذا، يسلم بأن الإغريق كانوا قادرين على إدراك الأحمر كما كانوا قادرين على إدراك الأخضر كذلك وعلى إدراك الكليات اللونية عامة. "فمن العبث أن نستعمل ألوانا معينة في الصناعة دون أن نكون قادرين على رؤيتها"[4].

لكن الاعتراض على النسبية اللسنية لا يعنى بالضرورة تبنى موقف أفلاطوني يميز بين كليات لونية مجردة ولحظات تحقق تقريبية. إن الألوان الأساسية، كما توصل الباحثون إلى ذلك، إحدى عشر.

---

[1] عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، إفريقيا الشرق، ط2، 1994، الدار البيضاء، ص: 107.
[2] جوتلوب فريجة، المعنى والمرجع، ص: 70.
[3] المرجع نفسه، ص: 72.
[4] المرجع نفسه، ص: 73.

وحتى في حالة غياب بعض الألوان الأساسية داخل لغة ما، لا يعني ذلك أن أعدادها الموجودة داخل اللغة اعتباطية، كما لا يعني أن التوزيع اللغوي لألوان الطيف اعتباطي كذلك، ما دمنا محكومين بالجهاز العصبي-المنطقي المتحكم في الإدراك.

فطيف الألوان محصل فيزيائيا لدى الحيوان العاقل وليس متصلا إدراكيا. لذا، يعتمد التوصل إلى كليات الألوان في دراسة تجريبية بدل الاحتكام إلى فروق اللغة الطبيعية[1].

يتخلى "***مارتي***" في رحلة الكشف عن الكليات اللغوية واللونية عن موقف قديم ثابت لدى الفلاسفة، وهو تصور استمر مع "***هوسرل***" في تصور الدلالات المثالية.

عن هذه الزاوية التقليدية، يرجع "***هوسرل***" التطابق *Identité* الحاصل بين لون العين لدى نفس الشخص إلى مجرد تشابه بينهما *Analogie*، ويعتقد أن التطابق يرتد بالتعريف إلى أقصى درجات التشابه.

تملك كل عين لونا "أزرق" مماثلا للون العين الأخرى، لكن هذا اللون ليس إلا "تحقيقا فرديا لماهية "الزرقة"، واللحظة اللونية الجزئية التي ندركها أثناء إدراك باقي مكونات المحسوس تتغير من إدراك لإدراك بالرغم من ثبات الماهية المثالية[2].

على خلاف ذلك، يسلم "***مارتي***" بإمكان التوصل إلى كليات تجريبية نعتمد فيها على مبدأ الاحتمالات، توجد ظواهر تماثل في تعقيدها ظاهرة الألوان، فنحن نملك استعداداً متميزا للتعرف على قسمات الوجه بكل يسر، ولا سبيل إلى تفسير هذه القدرة عن طريق تحليل مفهومي مجرد ودون الرجوع إلى منهج تجريبي ذي خاصية بيولوجية في جزء كبير منه.

ولا يتعارض القول بوجود كليات مع القول إنها ذات طبيعة بيولوجية، على خلاف التصور الأفلاطوني لـــ "***هوسرل***"، كما يمكن الانطلاق من كليات تتمتع بقدر أكبر من درجات الاحتمال في مقابل احتمالات أخرى أقل.

---

[1] عز العرب لحكيم بناني، الظاهراتية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص: 141.
[2] المرجع نفسه، ص: 142.

"لا نفترض اليوم أن المطلوب هو التعرف على بعض الخصائص الكلية في ذاتها وفي (أغلب) اللغات، بل سنكتفي بافتراض أن ظهور خصائص كلية معينة مرهون بظهور خصائص أخرى مرتبطة بها ماديا"[1]، وهذه بعض النماذج من الكليات:

1. في الصيغ الصرفية، يتضمن الثلاثي وجود المثنى، كما يتضمن المثنى وجود الجمع، ويتضمن وجود الجمع وجود المفرد، تتوفر اللغات على التضمن الأخير (صيغة المفرد)، بينما تتوفر لغات أخرى على صيغة المفرد والجمع، باستثناء صيغة المثنى (وهي غير موجودة في العربية) وصيغة المثنى (التي تنفرد بها العربية إلى جانب اللغات القديمة، كاللاتينية واليونانية)، في حين أنه قد توجد لغات ثالثة تتوفر على صيغة المثلث إلى جانب الصيغ الصرفية الأخرى، فالفكرة غير المحددة للكثرة سابقة على الفكرة المحددة للمثنى، كما يقتضي الجمع مفهوم الوحدة، بحكم أن الجمع كثرة من الوحدات، ويقتضي المثنى، باعتباره كثرة محددة، مفهوم كثرة غير محددة[2].

2. توجد كليات مشتقة من طريق تكوين الأعداد: توجد عمليات حسابية أربع أساسية: الضم ومقابله أي الخصم، والضرب ومقابله أي الكسرة، يتضمن وجود العملية المقابلة وجود العمليتين المتقابلتين معا، كما يتضمن وجود الضرب وجود الضم[3].

3. قد نجد كليات تنتمي إلى حقل التعبير عن الانفعالات وعن القيم الأخلاقية، كما قد نجد كليات يتضمنها السلوك الاجتماعي[4]. لقد أصبحت هذه الكليات موضوعا فلسفيا يشترك الفلاسفة والباحثون الاجتماعيون واللغويون في الكشف عنه. كما لا ينطلق "***مارتي***" من الواقعة اللغوية لتقويم ظاهرة الإدراك، بل ينطلق على العكس من مكونات الإدراك الحسية والمنطقية لفحص بنيات اللغة. وهنا تنفتح أمامنا إمكانات التوصل إلى نحو كلي، اعتمادا على مبدأ الاحتمالات التجريبي وعلى بنيات التضمن[5].

---

[1] المرجع نفسه، ص: 143.
[2] المرجع نفسه، ص: 146.
[3] المرجع نفسه، ص: 147.
[4] ستراوسن، الدلالة وقيمة الصدق، مرجع نفسه، ص: 99.
[5] عز العرب لحكيم بناني، الظاهراتية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص: 147.

الفصل الثالث:

بين الفعل والمعنى : النظرية الفينومينولوجية للدلالة

المبحث الأول : التعبير والدلالة في الأبحاث المنطقية

المبحث الثاني: مميزات الأفعال واهبة الدلالة

يفتح الاختبار الابستمولوجي المجال لفقه الذات، بصياغة جديدة للأسئلة في خصوص النظر اللساني وحدوده وأشكاله ورسومه، فكما تتساءل اللسانيات عن أحوال اللغة وطرائق جريانها، لتصفها وتفسرها وتكشف عن منطق تصريفها...، تتساءل ابستمولوجيا اللسانيات عن هذا الخطاب (الميتالغوي) ذاته، بقصد الكشف عن أصوله ومنطقه وإستلزماته ومناهج تحققاته[1].

لذلك كان من الطبيعي أن تفرز الممارسة اللسانية خطابا ابستمولوجيا موازيا يساءل ويفسر ويكشف ويقوّم وينتقد... غير أن تقويم هذا المسار لا يخلو من صعوبات، فالنماذج المعتمدة لا تنتمي إلى إطار نظري واحد، ولا تستوحي مبادئ وأسسا ميتودولوجية واستدلالية موحدة، كما لا تنتمي إلى حقبة زمنية واحدة... ولذلك لا مناص من اعتماد تقويم أفقي وعمودي يزاوج بين استحضار الاعتبارات التاريخية لنمو الممارسة اللسانية وشروط تلقيها التاريخية، وبين الاعتبارات السنكرونية[2].

إن هذا المسلك التقويمي يستحضر التراكم النظري الذي عرفته فلسفة العلوم في السنوات الأخيرة، وهذا يسمح باعتماد أدوات تحليلية متعددة تعتمد لغة العلم وأساليب بناء النماذج واستراتيجيات الوصف والتفسير وفحص تماسك الجهاز الافتراضي وآليات العبور من الفرضيات والنماذج المبنية إلى وصف المعطيات والوقائع واستنطاق الاستراتيجيات والافتراضات المطوية في ثنايا الاستدلال، ورصد التقاطعات المعرفية التي تسمح بوصف عبور المفاهيم وآليات التحليل والاستدلال من علم إلى آخر[3].

أشير إلى ضرورة التمييز بين "فلسفة اللغة" من ناحية وبين "الفلسفة اللغوية" و"التحليل اللغوي" من ناحية ثانية.

[1] المرجع نفسه، ص: 36.

[2] حافظ إسماعيلي علوي وأمحمد الملاخ، قضايا إبستمولوجية في اللسانيات، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، دار الاختلاف، الجزائر، 2003، ص: 25.

[3] المرجع نفسه، ص: 38.

إن فلسفة اللغة هي محاولة لتقديم أوصاف فلسفية لملامح عامة في اللغة من قبيل الإشارة، والصدق، والمعنى، والضرورة المنطقية، ولا تتعلق بعناصر محددة في لغة بعينها –أو بالأحرى في لسان معين– اللهم إلا بصورة عارضة.

وهي بذلك اسم لمبحث أو فرع من مباحث الفلسفة وفروعها، شأنها في ذلك شأن فلسفة التاريخ، وفلسفة العلم، وفلسفة العقل، الخ.

وعلى هذا النحو فإن فلسفة اللغة ليست دراسة للغة بل هي حديث فلسفي "عن" اللغة، أو قل إنها تفلسف "حول" اللغة وليست من بين ما يقال "في" علم اللغة الذي هو دراسة علمية من جميع جوانبها الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية والنفسية والاجتماعية...الخ.

أما مصطلح "التحليل اللغوي" فيرادف مصطلح "الفلسفة اللغوية" في الدلالة فإذا استعمل أحدهما أو كلاهما فلا يعني سوى "منهج" لحلّ مشكلات فلسفية عن طريق العناية بالاستعمال العادي لكلمات معينة ترتبط بالمشكلة المطروحة للبحث.

ويعتقد الفيلسوف اللغوي بأنك تستطيع حلّ مشكلات فلسفية تقليدية معينة عن طريق فحص منطق التعبيرات العادية التي تستعمل في مناقشة هذه المشكلات[1].

يرجع –في العصر الحديث– أول ظهور لدراسة علمية خاصة بالدلالة إلى أواخر القرن التاسع عشر، هي تلك التي قام بها اللغوي الفرنسي "***ميشال بريال***" ***Michel Brezl*** حين كتب بحثا بعنوان: "مقالة في السيمانتيك" وذلك سنة 1897.

إن "***بريال***" هو أول من استعمل المصطلح "سيمانتيك" لدراسة المعنى[2]. وقد كانت دراسة المعنى عنده منصبة على اللغات الهندية الأوروبية مثل اليونانية واللاتينية والسنيكريتية، وعد بحثه آنذاك ثورة في دراسة علم اللغة، وأول دراسة حديثة خاصة

---

[1] صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، مرجع سابق، ص : 5.
[2] ميشال أريفيه وجون كلود جيرو، السيميائية أصولها وقواعدها، ترجمة: رشيد بن مالك، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1997، ص: 28.

بتطور معاني الكلمات. وهذا يعني أن الدراسة الدلالية عنده كانت "مقصورة في الواقع على الاشتقاق التاريخي"[1].

وفي سنة *1923* ظهر كتاب آخر تحت عنوان: "معنى المعنى" الذي ألفه "***أوجدن***" ***Ogdan*** و"***ريتشاردز***" ***Richards***.

وقد جاء هذا الكتاب نتيجة التأثير الكبير الذي أحدثه "***ميشال بريال***" إذ كان بمثابة الموجه إلى قضية هامة تعني بالمعنى هي السيمانتيك.

ولقد دعَا "***دي سوسير***" إلى الاهتمام بالعلامة لمنطلقات لغوية والى ما سماه بعلم السيميولوجيا أو علم منظومات العلامات، من خلال مفهومه للغة بوصفها منظومة من العلامات تعبر عن فكر ما مع تركيز دائم على العلاقات التي تربط بين الوحدات والعناصر اللغوية، كما قرّر "***دي سوسير***" اعتباطية العلامة اللغوية بينما تقول السيميائية باعتباطية العلامة مما يمنح الدوال مدلولات لا نهائية[2].

وهكذا تلتقي السيميائية واللسانيات في القول باعتباطية الدليل اللساني، وإن رأى بعض أن هذه العلاقة ينبغي وصفها بأنها ضرورية وليست اعتباطية[3].

والدال هو تلك الصورة الصوتية، والمدلول هو ما تثيره تلك الصورة في ذهن المتلقي، وهكذا فقد تطورت السيميائية في القرن العشرين وأصبحت حقلا معرفيا مستقلا، قرب المجالات المعرفية التي كانت متباعدة ومعزول بعضها عن بعضها وأعاد تماسكها.

---

[1] المرجع نفسه، ص: 29.

[2] *DE SAUSSURE (F) : cours de linguistique générale, op. cit., p : 57.*

[3] *Ibid., p : 58.*

المبحث الأول : التعبير والدلالة في الأبحاث المنطقية

التفريقات الماهوية *Les distinctions essentielles*

1. المعنى المزدوج للحدّ: علامة (*Un double sens du terme signe*)

يرى "***هوسرل***" أنّه يؤخذ حدا التعبير والعلامة بوصفهما مترادفين عادة، لكن ليس من غير المفيد أن نلاحظ أنهما لا يتطابقان في جميع حالات ورودهما في الكلام الدارج.

فكل علامة هي علامة شيء (*Tout signe est signe de quelque chose*) ولكن ليس لكل علامة "دلالة"، أو "معنى" "يعبر عنه" بالعلامة.

ويمكن في كثير من الحالات، أن نقول أيضا إن العلامة "تعلم" ما تكون هي علامته. ويجب أن نلاحظ حتى حين تكون هذه الطريقة في الكلام مقبولة، أن العلم لا يعادل "الدال" الذي يميّز التعابير.

أي أن العلامة بمعنى الإشارة *Indice* (الشارة والأمارة) لا تعبر عن شيء إن لم تقم بوظيفة الدلالة بالإضافة إلى وظيفة الإيماء[1].

وإذا ما اقتصرنا بدءًا، كما نفعل عادة بشكل عفوي حين نتكلم على التعابير، إذا ما اقتصرنا على التعابير الواردة في المحادثة الحية فإن مفهوم الإشارة *Indice*، مقارنة مع مفهوم التعبير *Expression*، يظهر بوصفه المفهوم الأعم من حيث (ما صدقه) *Extention*. من دون أن يكون بأي طريقة، وبالصلة مع مفهومه الجنس.

إنّ "الدال- على" ليس نوعًا من العلمية بمعنى الإيماء *Indication*، والسبب الوحيد لضيق ما صدقه هو أن الدال-على في الحديث التواصلي منخرط أبدا في علاقة مع تلك الإشارية *Indice*. وأن هذه الأخيرة بدورها تصلح كأساس لمفهوم أوسع بسبب أن بإمكانها أن تظهر بالضبط خارج هذه العلاقة أيضا.

والحال، إن التَّعابير تقوم أيضا بوظيفتها الدلالية في الحياة النفسية المنفردة حيث لا تعود تمثل بمثابة إشارة.

[1] *Husserl (E) : recherches logique tome 2, recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, traduit par Hubert Elie, Arion.l. kelkel et René SCHERIER , P. U. F , PARIS , 1961 , P/ 27.*

وفي الحقيقة، إنّ المفهومين الاثنين للعلامة ليسا في علاقة التصور الأوسع إلى الأضيق، وهنا الحاجة إلى شروحات أدق[1].

2. ماهية الإيماء (*L'Essence de l'indication*):

ويرى "***هوسرل***" أنه من المفهومين المتصلين بلفظ علامة ننظر بدءا إلى لفظ الإشارة. إن العلاقة القائمة هنا نسميها إيماءً *Indication*. بمعنى أن الوسم هو علامة العبد والعلم علامة الوطن. و"تشكل الأمارات" (*Marques distinctives*) بالمعنى الأصلي للكلمة جزءا من هذه المجموعة بما هي خاصيات مميزة مهمتها أن تعرفنا الموضوعات المومأ (المشار) إليها.

لكن لمفهوم الإشارة (*Indice*) ماصدق أكبر من ماصدق الأمارة (*Marque distinctive*)، ويقول "***هوسرل***" نحن نسمي قنوات المريخ علامات على وجود سكان أذكياء في المريخ، وعظام الحفريات علامات على وجود أحياء قبل الطوفان...الخ، والعلامات التذكارية أيضا كعقدة المنديل العزيزة، والمعالم الأثرية هي من هذا القبيل.

وحين تخصص أشياء وطرائق أو تخصص أوجه متعينة منها في مقصد ما، حينئذ نسميها علامات سواء مارست وظيفتها أم لم تمارسها.

ونتكلم على علم فقط حين يدور الأمر على علامات مشكلة بشكل اعتباطي (*Arbitrairement*) بمقصد إيمائي، وذلك من جهة بالنظر إلى الفعل (*Désignation*) الذي يولد الأمارات (*les Marques*) (الحرق بالميسم، والعلم بالطبشور...الخ) ومن جهة بمعنى الإيماء إيّاه أي بالنظر إلى الموضوع المومأ إليه أو المعلّم عليه أيضا[2].

ولا تلغي هذه الفروق وفروق أخرى مشابهة الوحدة الأساسية المرئي إليها في مفهوم الإشارة. فلا يمكن لشيء ما أن يدعى إشارة بالمعنى الخاصي، إلا في الحالات التي فيها يصلح، عمليا، كإيماء من كائن مفكر إلى شيء ما.

ويقول "***هوسرل***" إذا أردنا أن نلقف على هذا النحو ما هو مشترك بينها جميعا علينا أن نعود إلى حالات الوظائف الحية، والحال إننا نجد هذا المشترك في أن الأشياء أو

---

[1] *Ibid., p : 28.*
[2] *Ibid., p : 29.*

حالات الأشياء تومئ، عند من لديه بقيامها معرفة راهنة، إلى قيام أشياء أو حالات معينة أخرى، بمعنى أن الاقتناع بكون بعضها يعيشه هو كمحفز (*Motif*) يؤدي إلى الاقتناع بكون الأخرى أو بتخمينها كائنة.

يقيم التحفيز (*Motivation*)، بين الأفعال الحكمية التي فيها تتقوم عند المفكر المطلوبات المومأ بها وتلك المومأ إليها، وحدة وصفية يجب أن لا تفهم بوصفها "كيفية تشكلية" تتأسس في الأفعال الحكمية، وفي ذلك إنما تكمن ماهية الإيماء.

وبصراحة أكبر: إن الوحدة التحفيزية للأفعال الحكمية لها هي إيّاها سمة الوحدة الحكمية ولها من ثم، في جملتها، متضايف موضّعي ظاهر، ومطلوب موحد يبدو أن يقوم فيها، ويخمّن فيها.

ومن الواضح أن هذا المطلوب موحد يبدو أنه يقوم فيها، ويخمّن فيها لبعض المطالب أن تقوم، أو يجب، أن تقوم لأن مطالب أخرى معطاة، هذا ال "لأن" مفهوما كتعبير عن تعالق مطلبي، هو المتضايف الموضوعي للتحفيز بما هو صورة وصفية خاصة يربط الأفعال الحكمية في فعل حكمي واحد[1].

3. التأشير والدليل (*Renvoi et démonstration*):

لكن، بذلك يكون المطلوب الفينومينولوجي قد وصف بعامة إلى حد أنه يلزمه معا تأشير الإشارة وتدليل الاستنتاج والتعليل الصحيحين. لكن على هذين المفهومين أن يفصلا كليا.

وكان "***هوسرل***" قد ألمح سابقا إلى الفرق القائم بينهما بالتشديد على لا بداهة الإيماء (*La non évidence de l'indice*). والحال، انه في الحالات التي نستدل ببداهة *Avec évidant* على قيام مطلوب ما انطلاقا من مطلوبات أخرى، لا نقول إن هذه الأخيرة هي إيماءات بالأولى أو علامات عليها.

وعلى العكس لا يجري الكلام على تدليل بالمعنى الخاص للمنطق إلا في حالة استنتاج بداهي أو بداهي بطريقة ممكنة. وبالتأكيد أن ما نحدثه كدليل (*Démonstration*)

---

[1] *Barbaras (Renaud) : introduction à la philosophie de Husserl, les éditions de la transparence, 2004, Lourai, France, p : 34.*

في أبسط الحالات وكاستنتاج ليس بديهيًا دائمًا بل قد يكون كاذبا أيضا، إلا أننا بفعل أننا نحدثه هكذا نزعم مع ذلك أن النتيجة يمكن أن تدرك ببداهة. وعن ذلك ينتج ما يأتي: مع الاستنتاج والتدليل الذاتيين يتناسب موضوعيا الاستنتاج والدليل، أو أيضا العلاقة الموضوعية بين المبدأ والنتيجة.

وهذه الوحدات المثالية ليست المعيشات الحكمية المعنية بل "محتوياتها" المثالية، أي القضايا، تدلل المقدمات على الخلاصة أيا كان من يحكم: على تلك المقدمات أو على تلك الخلاصة أو على وحدة الاثنين[1].

وتظهر هنا مشروعية مثالية تتخطى الأحكام المقترنة هنا والآن بمحفزات، وتجمع جميع الأحكام ذات المفهوم نفسه بما هي كذلك، بل جميع الأحكام ذات "الصورة" نفسها، في تعميم فوق-أمبيرى (*Supra empirique*).

ونحن إنما نعي بالضبط ذاتيا هذه المشروعية في تعليل بداهي، مثلما نعي القانون نفسه، بتفكر مثالي حول محتويات الأحكام المعيشة باعتبارها وحدات داخل المركب الحالي للتحفيزات (في الاستدلال والبرهنة الحاليين). وإذاً، بالتفكر حول كل قضية معينة[2].

في حال الإيماء (*Induction*) لا يدور الكلام على أي شيء من هذا، فهنا تكون سمة البداهة، وبكلام موضوعي، معرفة تقرير مثالي بين محتويات الحكم المعنية مستبعدة عمليا، فقد نكون على يقين تام حيث نقول إن المطلوب "أ" إشارة إلى المطلوب "ب".

وان كون الواحد يؤشر إلى أن الآخر كائن أيضا، حين نتوقع الحضور فعلا على هذا الأخير أيضا. لكن حين نتكلم على هذا النحو لا نعني أن ثمة علاقة ترابط بديهي، أي ضروري موضوعيا بين "أ" و"ب"، ولا تقوم مضامين الحكم هنا، بالنسبة إلينا في علاقة المقدمات بالنتائج.

قد نتكلم أيضا على إشارات *Indices* في الحالات التي يقوم فيها ترابط تحليلي موضوعي (أي ترابط موسّط)، ونقول على سبيل المثال إن كون المعادلة الجبرية من درجة مفردة، يصلح عند من يحسب، كعلامة على أن لها على الأقل جذرا واقعيًا، لكن إذا

[1] *Husserl (E) : recherches logiques, T2, op. cit.,, p : 30.*
[2] *Ibid., p : 31.*

ما نظرنا عن كثب إلى ذلك، سنرى أننا نحيل بذلك إلى الإمكان الآتي وحسب: إن ملاحظة مفرديّة درجة المعادلة تصلح، عند من يحسب من دون أن يستحضر ترابط الأفكار الذي يثبته بداهيا، كحافز لا موسّط إنما لا بديهي يدفعه إلى الاستعانة بالخاصية المنتمية إلى المعادلة بمثابة قانون، لتحقيق هدفه الحسبي[1].

وفي مثل هذه الحالات بالتالي، وحيث أن بعض حالات الأشياء تصلح حقا كإشارات لحالات أخرى، يمكن أن تستنتج منها، فإنها لا تلعب هذا الدور في الشعور التأملي بوصفها حججا منطقية، بل جراء الترابط الذي أقامه الدليل المستحضر سابقًا أو حتى المعرفة المستمدة من الركون إلى المرجعية، من بين الاقتناعات بوصفها معيشات نفسية أو استعدادات.

وبالطبع لا يتغير هذا الوضع بما يصاحبه أحيانا من مجرد علم عادي بالقيام الموضوعي لعلاقة عقلانية ما[2].

ويستمر "***هوسرل***" في التوضيح قائلا حتى لو لم يكن الإيماء (وبدقة أكبر: مركب التحفيزات الذي فيه تظهر تلك العلاقة بوصفها معطاة موضوعيا) يتصل ماهويًا بالترابط (التعالق) الضروري، فانه يمكننا مع ذلك أن نتساءل ما إذا كان عليه أن يتصل ما هويا بالترابط (التعالق) الاجتماعي.

وحيث يومئ شيء إلى آخر وحيث يحفّز الاقتناع بقيام الواحد أمبيريا (يعني على نحو عرضي وليس على نحو ضروري) الاقتناع بقيام الآخر، ألا يجب أن يضمن الاقتناع المحفّز (*Conviction Motivante*) حينها أساسا اجتماعيا للإقناع المحفّز (*conviction motivée*؟ ليس هنا مكان فحص هذا السؤال، الذي يطرح نفسه بلا مفر، فحصا أدق.

ويواصل "***هوسرل***" قائلاً: ننبه فقط إلى أن الجواب بالإيجاب قد يصح بالتأكيد بقدر ما هو صحيح أن مثل تلك المحفزات الأمبيرية تخضع لمحاكمة مثالية (*Une juridiction idéale*) تسمح بالكلام على محفزات مشروعة وغير مشروعة، وبالتالي بالكلام موضوعيا

---

[1] *Ibid., p : 31.*
[2] *Ibid., p : 32.*

على إيماءات متحققة (*Indices réels*) (صالحة، أي مؤسّسة للاحتمال وربما لليقين الأمبيري) بالتعارض مع إشارات تتراءى (غير صالحة، أي لا تعطي أساسا لاحتمال).

لنفكر مثلا، في التنازع حول الظواهر البركانية: هل هي إشارات حقيقية، أم لا، إلى حالة نصف نارية نصف سائلة لباطن الأرض، أو في أمثلة أخرى متشابهة، ثمة شيء واحد يقيني هو أن استخدام لفظ الإشارة لا يفترض صلة متعينة مع تقدير الاحتمالات.

ذلك أنه، وبعامة، ليس مؤسسا على مجرد تخمينات بل على أحكام قاطعة بوضوح، ولذا فان على المحاكمة المثالية التي أفسحنا لها المجال هنا، أن تقتضي بدءا أن تختزل القناعات الأكيدة، بتواضع، إلى مجرد تخمينات[1].

ويردف "***هوسرل***" قائلا: وأنبه أيضا إلى أنه، في رأيي، لا يمكن تجنب استخدام لفظ التحفيز بالمعنى العام الذي يتضمن معا والتلميح الأمبيري (*La Fondation et l'allusion empirique*)، وظاهرا بما يكفي لكي يظهر في اللغة السائدة (الدارجة) نفسها: وبالفعل حين نتكلم بعامة على استدلال واستنباط فإننا لا نفعل ذلك فقط بالمعنى المنطقي بل أيضا بالمعنى الأمبيري للإيماء.

هذا الاشتراك له، كما هو واضح، طول أوسع أيضا، فهو يشمل ميدان الظواهر الانفعالية وبخاصة الظواهر الإرادية، وهو المجال الوحيد الذي كان يتكلم فيه أصلا على محفزات.

وفي هذا الميدان أساسا، لدينا طعن في العبارة "لأن" (*Parce que*)، الذي يلعب دوره المتّسع لغويا بعامة بمثل اتساع التحفيز بالمعنى الأعم[2]. وهكذا لا يمكنني أن أقر بأساس النقد الذي أجراه (ميننغ) على مصطلحات "برنتانو" التي اتبعتها هنا[3].

إلا أنني أوافقه تماما حول النقطة القائلة إن ما يدور عليه الأمر في إدراك التحفيز ليس سوى إدراك العلية[4].

---

[1] *Ibid., p : 32.*

[2] *Ibid., p : 33.*

[3] *A. V. Meinong, Gott. Gel. Anz. 1892, 446.* (أنظر الإحالة: ص: 33، المصدر نفسه)

[4] *Ibid., p : 33.*

4. إستطراد حول تولّد الإيماء من التداعي (Digression Sur l'origine de l'indication dans l'association):

تنتمي الوقائع النفسية التي فيها يعثر مفهوم الإشارة على "أصله"، أي التي فيها يمكن أن يدرك تجريديا، إلى مجموعة الوقائع الأوسع التي يمكن أن تضمّ تحت العنوان التاريخي، "تداعي الأفكار"، لأنه تحت هذا العنوان لا نضع فقط ما تعبر عنه قوانين التداعي أي وقائع "تداعي الأفكار" الاستدعاء (*Ré-évocation*)، بل أيضا، وبتوسع، الوقائع التي فيها يتجلى التداعي مبدعا بإنتاجه، وصفيًا، سمات وصورا وحدة نوعيّه[1].

فالتداعي لا يكتفي بأن يذكّر الوعي بالمضامين لكي يتركها تترابط بالمضامين المعطاة على نحو ما تمليه ماهية بعضها وبعضها الآخر (تعينها في الجنس) بموجب قانون، وقد يمكنه أن يمنع تشكيل تلك الوحدات التي تتأسس في تلك المضامين وحسب، ومثالا وحدة المضامين البصرية في حقل الإدراك البصري ومضامين أخرى، إلا أنه يبدع إلى ذلك، سمات جديدة ووحدات فينومينولوجية ليس لديها بالضبط الأساس الشرعي الضروري في المضامين المعيشة نفسها ولا في أجناس آونتها المجردة[2].

حين يتذكر "أ" الوعي ب "ب" فإنهما لا يكونان ماثلان أمام الوعي معا أو على التوالي وحسب، بل، في العادة، يفرض تعالق نفسه قبل أن يدرك، بموجبه يحيل أحدهما إلى الآخر، ويعطي هذا بوصفه منتميا إلى ذاك. ودور التداعي هو أن يشكل باستمرار تعالقا انتمائيا مما ليس إلا في تعالق تواجدي–وللتعبير بدقة أكبر: تتشكل وحدات قصدية وتمثل في تعالق انتمائي، انطلاقا من ذلك[3].

---

[1] ليس المطلوب بالطبع أن نرفض التعابير المشخصة للتداعي حين نقول انه يبدع شيئا ما ولا للتعابير المصوّرة المشابهة التي نستخدمها من جهة أخرى بسبب أنها تعابير ملائمة، وأيا كانت أهمية الوصف العلمي الدقيق، إنما الذي سيكون بالغ التعقيد أيضا من الوقائع المعنية هنا، لا يمكن قط أن نستغني عن لغة تصويرية بهدف فهم أسهل، وبخاصة في الميادين التي يطلب فيها دقة مطلقة (أنظر الإحالة، ص: 33، المصدر نفسه).

[2] أتكلم هنا على مضامين معيشة لا على أشياء أو مسارات تظهر ويرى إليها، إن كل ما يتشكل منه بالفعل الوعي الفردي "المعيش"، هو مضمون معيش، فما يدركه ويتذكره ويتصوره هو مرئي إليه (قصدي): هوسرل (أنظر الإحالة، ص: 35، المصدر نفسه).

[3] *Ibid., p : 34.*

وكل وحدة تجريبية بما هي وحدة أمبيرية للشيء وللمسار، للنسق والصلة الشيئيين، لكون وحدة فينمانية *Unité phénoménale* بفضل التعالق الإنتمائي المدرك للأجزاء ولأوجه من الواقعية الموضوعية.

واحد يحيل في ظهوره إلى آخر في نسق واقتران معينين، ولا يكون المفرد نفسه، في هذا التأشير–الإحالة، مجرد المضمون المعيش بل الموضع الظهوري (أو جزء من الموضع، أمارته...الخ) الذي لا يظهر إلا لأن التجربة تطفي على المضامين سمة فينومينولوجية جديدة لا تصلح لذاتها ولكن تصوّر موضعا (*Objet*) مختلفا عنها–والحال، انه إلى ميدان الوقائع هذه إنما ينتمي أيضا الإيماء (*Indication*) الذي بموجبه نفسه يذكر موضّع (*Objet*) ما أو مطلوب ما لا بآخر يؤشر إليه على هذا النحو وحسب، بل أيضا يشهد الواحد بالآخر ويدفع إلى التسليم بأن الآخر قائم أيضا، ويدرك مباشرة على نحو ما وصفناه[1].

5. التعابير بما هي علامات دالة (*les Expressions en tant que signes signifiants*):

يرى "**هوسرل**" أنه يمكن التفريق بين العلامات الإيمائية (*Signes indicatifs*) والعلامة الدالة (*Signes signifiants*) أي التعابير. ويقول بذلك نتخذ، على أي حال، لفظ التعابير بمعنى أضيق يستبعد من ميدان صلاحه أشياء كثيرة يطلق عليها اسم التعبير في اللغة الدارجة، ونرى أنفسنا بذلك مجبرين على التجوز اللغوي حين نثبت، اصطلاحا، مفاهيم لا تجوز في شأنها سوى ألفاظ ملتبسة.

ولكي نتفاهم مؤقتا نطرح أن كلّ جزء من قول، وكذلك كل علامة من الصنف نفسه ماهويّا، هي تعبير، من دون أن يكون من المهم هنا أن يقال القول حقا، ومن دون أن يكون موجها إذن إلى شخص ما بقصد التواصل[2].

وعلى العكس نستبعد حركات الوجه والأيدي التي تصحب عادة أقوالنا والتي من دون قصد التواصل على أي حال، والتي فيها "يعبر" شخص ما عن حالته النفسية بطريقة مفهومة من محيطه دون اللجوء إلى الكلام.

[1] *Ibid., p : 35.*
[2] *Ibid., p : 35.*

إن مثل هذه الإعلانات ليست تعابير بالمعنى نفسه الذي للقول (*Discours*)، ولا تشكل كما يفعل هذا الأخير في وعي من يعلن عنها، وحدة فينمانية (*Phénoménale*) مع المعيشات المعلن عنها، فبها لا يوصل كائن لآخر شيئا، إذ ينقصه في إظهار هذه المعيشات قصد عرض أي "فكرة" أيا كانت على نحو تعبيري سواء للآخرين أم له إيّاه من حيث هو وحده مع نفسه.

باختصار ليس لمثل هذا النوع من "التعابير" أي دلالة خاصيّة. ولا يغيّر في الأمر شيئا أن يمكن لآخر أن يفسر الإعلانات العفوية (مثال "الحركات التعبيرية) وأن يعلم منها أشياء كثيرة حول أفكارنا الجوانية (*Intimes*) وحركاتنا الانفعالية (*Affectifs*). فهي "تدلّ-على" شيء ما عنده، وبالضبط من حيث يؤولها، لكن ليس لها بالنسبة إليه أيضا أي دلالة بالمعنى القوي للعلامات اللغوية بل فقط بمعنى الإيماءات[1].

6. السؤال عن التفريقات الفينومينولوجية والقصدي المنتمين الى مثل تلك التعابير (*La question des distinctions phénoménologiques et intentionnelles qui appartiennent aux expressions comme telles*):

يرى "***هوسرل***" أنه يفرق في العادة بين أمرين بالصلة بأي تعبير:

1. التعبير بحسب وجهه الفيزيائي (العلامة الحسية، المركب الصوتي المتلفظ به، العلامة المكتوبة على الورق...الخ).

2. مجموعة معينة من المعيشات النفسية التي إذا ما اقترنت بالتعبير بالتداعي، تجعل منه بذلك تعبيرا عن شيء ما.

وتلك، في معظم الأحيان، معيشات نفسية نعلمها بوصفها معنى التعبير أو دلالته، وذلك حين نظن أننا بهذا القصد نقيم الصلة بما تدل عليه الألفاظ في الحديث العادي. لكن سنرى أن هذا الفهم غير دقيق وأن مجرد التفريق بين العلامة الفيزيائية والمعيشات القابلة للمعنى بعامة لا يكفي، وبخاصة فيما ينطبق على أهداف منطقية[2].

[1] *Ibid., p : 36.*
[2] *Ibid., p : 37.*

ويؤكد "***هوسرل***" على أن ذلك قد تمت ملاحظته من زمان بالنظر إلى الأسماء الخاصة. وتم التفريق بالنسبة إلى كل اسم بين ما "يبلغه" (أي تلك المعيشات النفسية) وما يدل عليه. أضف إلى ذلك بين ما يدل عليه (المعنى، "مفهوم" التصوّر الاسمي) وما يسميه **(**موضوع التصور**)** **(***Objet de la représentation***)**.

وعلينا بالضرورة أن نعثر على تفريقات مشابهة بالنسبة إلى كل التعابير وأن نعمق ماهيتها بدقة، وتلك التفريقات هي التي ستقودنا إلى الفصل بين مفهومي "التعبير" و"الإشارة" الأمر الذي لا يناقض كون التعابير في المحادثة الحية تلعب أيضا دور الإشارة[1].

وتضاف إلى ذلك من ثم فروق أخرى هامة أيضا تتصل بالعلاقات الممكنة بين الدلالة والحدس الذي يشهد عليها ويجعلها بديهية أحيانا[2].

وفقط، إذا ما أخذنا هذه العلاقات بالحسبان، إنما يمكننا أن نتوصل إلى تحديد واضح لمفهوم الدلالة وبالتالي إلى جعل الوظيفة الرمزية للدلالات ووظيفتها المعرفية مرئية تماما[3].

7. التعابير في الوظيفة التواصلية **(***Les Expressions dans leur fonction communicative***)**:

يقول "***هوسرل***" لنعالج بدءًا، كي نتمكن من تطليع تلك التفريقات الماهوية منطقيا، التعبير في وظيفته التواصلية التي عليه أن يقوم بها أصلا.

لا يصير المركب الصوتي المتلفظ به (وذلك يصحّ أيضا على الحرف المكتوب...الخ) تكلما، وقولا تواصليا بعامة، إلا بفعل أن الذي يتكلم يحدثه بقصد "التعبير عن نفسه" ومن ثم "عن شيء ما"[4]، وبكلمات أخرى بفعل أنه، في أفعال نفسية معينة، يضفي عليه معنى يريد إيصاله إلى من يسمع.

---

[1] *Barbara (R) : introduction à la philosophie de Husserl, op. cit., p : 35.*
[2] *Ibid., p : 35- 36.*
[3] *Ibid., p : 36.*
[4] *Richard (Gobb- Stevens) : Husserl et la philosophie analytique, J. VRIN, Paris, 1998, p : 166.*

والحال، إن هذا التواصل يصير ممكنا بفعل أن المستمع يفهم أيضا قصد من يتكلم، ويفهمه من حيث يدرك من يتكلم بوصفه شخصا لا تصدر عنه مجرد أصوات بل شخصا يكلمه ويحقق في الوقت نفسه مع الأصوات بعض الأفعال الدالة (*Actes signifiants*) التي يريد منها أن تبلغه المعنى أو أن توصله إليه.

وهذا وحده يجعل التخاطب ممكنا ويجعل من القول التواصلي (*Discours communicatif*) قولا، يكمن في هذا التضايف الموسط (*Corrélation médiatisée*)، عبر الوجه الفيزيائي للقول، بين المعيشات الفيزيائية والمعيشات النفسية لأشخاص يتخاطبون.

إن التكلم والاستماع، إن الإبلاغ بالمعيشات النفسية في التكلم وتلقّف هذه المعيشات في الاستماع، هما متضايفان (*Corrélatifs*)[1].

ويؤكد "***هوسرل***" على أنه إذا ألقينا نظرة إجمالية على ذلك التعالق (*Connection*) سندرك على الفور أن كل التعابير تمثل في القول التواصلي بمثابة إشارات. فهي تلعب، عند المستمع، دور العلامات على "أفكار" من يتكلم إليه، أي على معيشاته النفسية المانحة للمعنى (*Donateurs de sens*)، وكذلك على المعيشات النفسية الأخرى التي تشكل جزءا من قصد التواصل.

ونسمي هذا الدور للتعابير اللغوية وظيفة إبلاغية. وتشكل المعيشات النفسية المبلغة على هذا النحو مضمون ذلك الإبلاغ. ويمكننا أن نفهم المحمول (*Attribut*) مُبلغ بمعنى ضيق أو بمعنى واسع.

ونقصر المعنى الضيق على الأفعال المانحة للمعنى في حين أنه يمكن للمعنى الواسع أن يضم جميع أفعال من يتكلم، وهي أفعال ينسبها إليه المستمع جراء قوله (وأحيانا جراء أن هذا القول يخبر بشيء ما عنه)، ومثالا، حين نخبر عن رغبة فإن الحكم على الرغبة هو بالمعنى الضيق، ما يبلغ الرغبة، وبالمعنى الواسع هو الرغبة إياها[2].

والأمر هو نفسه في حالة إخبار إدراكي يفهمه المستمع، من دون إضافة، من حيث ينتمي إلى إدراك راهن، هنا المبلغ بالمعنى الواسع هو فعل إدراك، وبالمعنى الضيق هو

[1] *Ibid., p : 167.*
[2] *HUSSERL (E) : recherches logiques tome 2, op. cit., p : 37.*

الحكم المبني عليه، ونلاحظ على الفور أن طريقة الكلام العادية تسمح أيضا بعلم معيشات مبلغه بوصفها معيشات معبر عنها[1].

وليس فهم الإبلاغ علماناً مفهوميًا (*Un savoir conceptuel*) به، ولا حكما على صنف الخبر، بل هو يقوم فقط على أن المستمع يلقف (يبصر) حدسيا من يتكلم بوصفه شخصا يعبر عن ذا أو ذاك، أو أيضا ، كما يمكن أن نقول ببساطة إنه يدركه كشخص. حين أصغي إلى واحد أدركه بالضبط كذات متكلم، أسمعه يروي، يدلل، يشكك، يرغب...الخ

يدرك المستمع الإبلاغ بالمعنى نفسه الذي يدركه الشخص الذي يخبر على الرغم من الظواهر النفسية، التي تجعل منه شخصا، لا يمكن أن تقع من حيث هي ما هي، تحت حدس شخص آخر. وينسب إلينا الكلام العادي أيضا إدراك المعيشات النفسية لأشخاص غرباء: فـ "ترى" غضبهم وألمهم الخ...وهذا الكلام سليم تماما طالما أننا نسلم أيضا، وعلى سبيل المثال بالأشياء المجسمة البرانية *Corporelles extérieurs*، بوصفها مدركة، ولكي نتكلم بطريقة عامة، طالما أننا لا نقصر مفهوم الإدراك على مفهوم الإدراك المطابق (*Perception adéquate*) والحدس بالمعنى الأدق لهذا اللفظ[2]. ويردف " ***هوسرل***" موضحا إذا كانت السمة الماهوية تقوم في التخمين الحدسي (*La présomption intuitive*) بلقف شيء ما أو مسار ما بوصفه حاضرا هو إياه- ومثل هذا التخمين ممكن، وأيضا معطى في الغالبية العظمى من الحالات من دون أي صيغة مفهومية معبرا عنها- فإن اللقف (*L'appréhension*) يكون عندها مجرد إدراك للإبلاغ، هذا الفرق الماهوي الذي ذكرناه للتو هنا، يوجد من دون أي شك. فالمستمع يدرك أن المتكلم يخرج حالات نفسية معينة، وهو بذلك يدرك أيضا تلك المعيشات. لكنه لا يعيشها هو نفسه وليس لديه بها أي إدراك "جوّاني" (*Interne*) بل مجرد إدراك "براني" (*Externe*). ذاك هو الفرق الكبير يفصل اللقف المتحقق الكائن في حدس مطابق عن اللقف المخمن لمثل ذلك الكائن على قاعدة تصور حدسي إنما غير مطابق. في الحالة الأولى يكون معيشاً، وفي الحالة الثانية

---

[1] *Ibid., p : 38.*
[2] *Ibid., p : 39.*

مفترضًا لا تتناسب معه أي حقيقة. إن الفهم المتبادل يتطلب بالضبط تضايفًا معينا لتلك الأفعال النفسية المعروضة. بكاملها في الإبلاغ وفي التسمية، لكنه لا يتطلب قط تماثلها الكامل[1].

8. التعبير في الحياة النفسية المتوحدة *Les expressions dans la vie Solitaire psychique*:

بعد عَرضِ ***هوسرل*** للتعابير في وظيفتها التواصلية. وتأكيده على أن هذه الوظيفة تستند أساسا إلى أن التعابير تعمل كإشارات. يوضح أن التعابير تلعب دورا كبيرا أيضا في الحياة النفسية غير التواصلية. ومن الواضح أن تغير هذه الوظيفة لا يطاول التعابير كتعابير. فهي تحتفظ من بعد كما من قبل، بدلالتها وبالدلالات نفسها التي في المحادثة (*La conversation*). ويكف اللفظ أن يكون لفظا فقط حين لا يكون اهتمامنا الحصري منصبا على الشيء الحسي، على اللفظ بما هو مجرد مركب صوتي. لكن حين نعيش في فهمه يعبر، ويعبر دائما عن الشيء نفسه سواء كان موجها لأحد أم لم يكن[2].

ويرى "***هوسرل***" أن من ذلك يطلع بوضوح أن دلالة التعبير ومالا يزال ينتمي إليه ماهويا، لا يمكن أن يتطابق مع وظيفته الابلاغية. أم هل علينا القول إننا، حتى في الحياة النفسية المتوحدة(*La vie psychique solitaire*)، ربما نبلغ شيئا ما بالتعبير مع هذا الفرق الوحيد أننا لا نقوم بذلك في هذه الحالة أمام شخص آخر؟ هل علينا أن نقول إن من يتكلم لوحده يتكلم إلى نفسه وأن الألفاظ تصلح عنده كعلامات، أعني كإشارات على معيشاته النفسية الخاصة؟ يقول ***هوسرل***:" لا أظن أنه بالإمكان دعم مثل هذا الفهم"[3]. ويرى أن الألفاظ تعمل كعلامات هنا وفي أي مكان، وقد يمكننا أينما كان أن نتكلم عمليا على تأشير (*Un acte de désigner*). فحين نتفكر حول علاقة التعبير والدلالة، وحين نقسم، لهذه الغاية، العيش، المركب والمتجانس حدسيا معا، الذي للعبارة المليئة بالمعنى، إلى هذين العاملين: اللفظ والمعنى، فإن اللفظ نفسه يبدو لنا حينها حياديا في ذاته، ويبدو

---

[1] *Ibid., p : 39.*
[2] *Ibid., p : 40.*
[3] *Ibid., p : 41.*

المعنى بوصفه ما "نرى إليه" باللفظ وما نقصد إليه بوساطة تلك العلامة، وبذلك يبدو أن التعبير يبعد الاهتمام عن نفسه ويوجهه باتجاه المعنى ويبدو أنه يؤشر إليه (*Elle semble le désigne*). لكن التأشير هذا ليس الإيماء (*N'est pas l'acte d'indiquer*) بالمعنى الذي عالاجناه. إنّ وجود العلامة لا يحفز وجود الدلالة وبدقة أكبر قناعتنا بالدلالة. ما يجب أن يصلح لنا كإشارة (*Indice*) (كشارة) (*Signe distinctif*) يجب أن يدرك من قبلنا بوصفه موجودا. وذلك يصدق تماما على التعابير في القول التواصلي ولكن ليس على التعابير في القول المتوحد (*Le discours solitaire*). ويرى "***هوسرل***" أن هنا نكتفي عادة بالألفاظ المتصورة بدلا من الألفاظ المتحققة. في خيالنا، تلوح علامة لفظية مقولة أو مطبوعة، وهي لا توجد في الحقيقة قط. ويؤكد "***هوسرل***" أننا لا نخلط تصورات الخيال (*Les représentations de l'imagnation*)، ولا بالأحرى مضامين الخيال المؤسسة لها مع الموضوعات المتخيلة (*Les objets imaginés*)، فليس صوت اللفظ هو ما يوجد ولا الأحرف المطبوعة المتخيلة بل فقط تصور الخيال.

والفرق هو نفسه بين القنطور المتخيل (*Le centaure imaginé*) والتصور الخيالي له (*La représentation du centaure dans l'imagination*). ولا يزعجنا عدم وجود اللفظ. إلا أنه لا يهمنا أيضا. لأن ذلك لا يهم وظيفة التعبير بما هو تعبير. لكن حيث يهم ذلك تنضم وظيفة الإبلاغ بالضبط أيضا إلى وظيفة الدلالة: على الفكر أن لا يعبر عنه على طريقة الدلالة وحسب، بل أيضا أن يوصل بواسطة الإبلاغ، الأمر الذي لا يمكن بالتأكيد إلا في الكلام والإصغاء المتحققين[1].

ويستطرد "***هوسرل***" قائلا: وبمعنى معين، قد نتكلم أيضا في الحديث المتوحد، ومن الممكن بالتأكيد في هذه الحالة أن نقبض على أنفسنا كمتكلمين، وأحيانا أيضا كمتكلمين إلى أنفسنا. وعلى سبيل المثال حين يقول أحدهم لنفسه: لقد تصرفت بشكل سيئ، ولا يمكن أن تستمر بالتصرف على هذا النحو. إلا أنه في مثل هذه الحالات لا يتكلم بالمعنى الصحيح، بمعنى التواصل فهو لا يتواصل بشيء مع نفسه. هو يتصور نفسه فحسب،

[1] *Ibid., p : 41.*

كمتكلم ومتواصل، ذلك أن الألفاظ، في حديث المتكلم (*Le monologue*)، لا يمكن أن تلعب دور الإشارة على وجود أفعال نفسية لأن مثل ذلك الإيماء سيكون من دون داع إطلاقا. فالأفعال المعنية هي بالفعل وفي اللحظة إياها[1].

9. التفريقات الفينومينولوجية بين ظاهرة التعبير الفيزيائية والفعل واهب المعنى ومالئ المعنى (*Les distinctions phénoménologique entre le phénomène physique de l'expression, l'acte donateur de sens et l'acte remplissant le sens*):

يرى "**هوسرل**" أنه لو صرفنا الآن عن المعيشات المنتمية بخاصة إلى الإبلاغ (*La manifestation*) ولو نظرنا إلى التعبير لجهة التفريقات العائدة إليه بطريقة مماثلة سواء كانت تقوم في القول المتوحد أو في المحادثة، لبقي على ما يبدو أمران مختلفان. التعبير إياه، وما يعبر هو عنه بوصفه دلالة له (بوصفه معناه). ثمة علاقات عديدة متداخلة هنا على أي حال، والقولان: ما هو معبر عنه ودلالة: ملتبسان من ثم. فلو وقفنا على أرض الوصف المحض لتفصل "الفينمان" (*Phénomène*) العيني للتعبير المفيد: من جهة إلى "فينمان" فيزيائي به يتقوم التعبير بجانبه الفيزيائي، ومن جهة أخرى إلى أفعال تعطيه دلالته وأحيانا ملأه الحدسي (*Sa plénitude intuitive*)، وتقيم الصلة بموضعية معبر عنها (*Une objectité exprimée*). ويكون التعبير بفضل هذه الأفعال الأخيرة أكثر مجرد تلفظ. فهو يرى– إلى شيء ما ويتصل من حيث يرى– إليه بموضعي ما.

ويمكن أن يظهر لنا هذا الموضعي إما راهنا وحاضرا بفضل حدوس ترافقه، أو على الأقل مستحضرا (كما في الخيالي) *L'imaginaire*. وفي مثل هذه الحالة تكون الصلة بالموضعية متحققة. وإما أن لا تكون تلك هي الحالة فيمثل التعبير كامل المعنى ويظل دائما أكثر من مجرد تلفظ فارغ على الرغم عن أنه عار عن الحدس الذي يؤسسه ويمنحه موضعه (*Son objet*). عندها لا تكون صلة التعبير بالموضع متحققة بما هي مقتضاة في مجرد القصد الدلالي[2].

---

[1] *Ibid., p : 42.*
[2] *Ibid., p : 43*

فالاسم، مثالاً، يسمى موضعه في جميع الظروف، أعني من حيث يرى إليه. لكن الأمر لا يدور سوى على مجرد الرأي- إلى حين يكون الموضع غير حاضر حدسيا وبالتالي غير حاضر أيضا بما هو موضع مسمى (أي بما هو مرئي- إليه). وحين يمتلئ القصد الدلالي، الفارغ بدءا، تتحقق الصلة الموضّعية، وتصير التسمية علاقة واعية راهنة بين الاسم والمسمى[1].

ويقول "***هوسرل***" أنه إذا ما استندنا إلى هذا التفريق الأساسي بين القصود الدلالية الفارغة من الحدس وتلك الممتلئة، يجب أن نفرق أيضا، بعد تنحية الأفعال الحسية التي فيها يتم ظهور التعبير بما هو تلفظ، بين نوعين من الأفعال أو من سلسلات الأفعال: من جهة الأفعال التي هي ماهوية للتعبير بما هو كذلك، إنما التي تكون مع ذلك على صلة منطقية أساسية مع التعبير، وتملأ (تؤيد، تقوي، تشهد على) قصده الدلالي بتطابق متفاوت، وبالضبط تجعل على نحو ما ، صلته الموضعية راهنة. هذه الأفعال التي تتحدد مع الأفعال واهبة للدلالة، في وحدة المعرفة- أو- الامتلاء، نسميها أفعال دلالية مالئة[2].

ويردف "***هوسرل***" موضحًا أنه ليس ثمة حاجة إلى أن ننبه إلى أنه يمكن للأفعال واهبة الدلالة، في حالة الحديث التواصلي، كما لأفعال الملء الدلالي أن تشكل جزءا من الإبلاغ. بحيث يشكل الأولى النواة الأساسية للإبلاغ، ويجب أن يهتم قصد التواصل ، قبل أي شيء، بأن يعرف هذه الأفعال المباشرة إلى المستمع، وفقط من حيث يفهمها المستمع وينسبها إلى المتكلم[3].

10. الوحدة الفينومينولوجية لتلك الأفعال (*L'unité phénoménologique de ces actes*):

يرى "***هوسرل***" أنه لا تشكل الأفعال التي فرقنا بينها أعلاه: ظاهرة التعبير من جهة، والقصد الدلالي وأحيانا الملء الدلالي من جهة أخرى، لا تشكل في الوعي مجرد

---

[1] *Voir : BENOIST (Jocelyn) : Intentionnalité et langage dans les recherches logiques de Husserl, P. U. F, Paris, 2001, p : 111.*
[2] *Husserl (E) : recherches logiques tome 2, op. cit., p : 44.*
[3] *Ibid., p : 45.*

معيّة كما لو أنها مجرد معطاة في الوقت عينه. بل تشكل بالأحرى وحدة متجانسة جوّانيًا ذات سمة خاصية.

ويعرف كل واحد، بتجربته الباطنة، تفاوت المكونات الثنائية التي ينعكس فيها فوات العلاقة بين التعبير والموضع المعبر عنه (المسمى) بواسطة الدلالة. فالتصور اللفظي والفعل واهب المعنى معيشان واحدهما والآخر، لكن في حين نعيش التصور اللفظي لا نعيش مع ذلك قط، فعل تصورنا للفظ بل حسر تحقيق المعنى في داله. وأثناء ذلك، وفي حين يستغرقنا تحقيق القصد الدلالي وأحيانا ملؤه، يكون اهتمامنا بأسره منصبا على الموضوع المقصود فيه والمسمى بفضله (إذا ما نظرنا عن كثب فإن الواحد والآخر يعنيان الأمر نفسه).

إن وظيفة اللفظ (أو بالأحرى وظيفة التصور الحدسي للفظ) هي بالضبط أن توقظ فينا الفعل واهب المعنى فنعين ما هو مقصود "فيه" وما هو معطى ربما بالحدس المالئ (*L'intuition remplissant*)، ونركز اهتمامنا حسرا في هذا الاتجاه[1].

ويردف "***هوسرل***" قائلا أنه لا يعني هذا أنه يجب وصف فعل التعيين هذا بوصفه مجرد واقعة موضوعية لنقل اهتمامنا، وفقا لبعض القواعد، من موضوع إلى آخر.

إن قيام زوج من الموضوعات التصورية (أ–ب) بفضل تعالق سيكولوجي مستتر في علاقة ما بحيث يوقظ التصور (أ) بشكل منتظم تصور (ب) وبحيث يغادر الاهتمام، في الوقت نفسه، (أ) لينصب على (ب)، إن قيام هذا الزوج هكذا لا يحول بعد (أ) إلى التعبير عن التصور (ب). فالتعبيرية هي بالأحرى أوان وصفي في وحدة المعيش بين العلامة والمعلم عليه[2].

يرى "***هوسرل***" أن الفرق الوصفي بين ظاهرة العلامة الفيزيائية وقصدها الدلالي الذي يميزها، فيطلع بأوضح صورة فيما لو انصب اهتمامنا بدءا على العلامة من أجل ذاتها، ومثالاً على ذلك الكلمة المطبوعة بما هي كذلك. وحين نفعل ذلك يسير لدينا إدراك خارجي (أو أيضا تصور خارجي حدسي) على نحو ما يكون لدينا أي إدراك آخر ويفقد

[1] *Ibid., p : 46.*
[2] *Voir : BARBARAS (R) : introduction à la philosophie de Husserl, op. cit., p : 36.*

موضعه (*Objet*) السمة اللفظية. وإذا ما عاد من جديد ليلعب دور اللفظ فإن سمة تصوره ستتغير كليا. فاللفظ (بما هو واقعة فردية برانية) لا يزال يحضر أمامنا حدسيا ولا يزال يظهر، لكن ليس هو ما نرى– إليه، ولم يعد الآن بصحيح المعنى موضع "نشاطنا النفسي" (*Activité psychique*). ينصب اهتمامنا، قصدنا، رأينا –إلى، – كل هذه التعابير مترادفة لو أخذناها بمعنى واسع كفاية– حصرا على المطلب المرئي– إليه في الفعل واهب المعنى[1].

والحال، إن ذلك لا يعني، في لغة فينومينولوجية محضة، سوى هذا: يخضع التصور الحدسي الذي فيه تتقوم الظاهرة اللفظية الفيزيائية (*Le phénomène mot physique*)، إلى تعديل فينومينولوجي أساسي حين يصلح موضعه كتعبير ما. وحين يبقى ما فيه يشكل ظاهرة الموضع ثابتا تتبدل السمة القصدية للمعيش. وهكذا، يتقوم فعل دل يستند إلى المحتوى الحدسي لتصور اللفظ، من دون أن يكون على أي حدس يملؤه، أو يشهد عليه أن يصادف، إلا أنه يكون مختلفا ما هويا عن القصد الحدسي الموجه إلى اللفظ نفسه. ومع ذاك الفعل تتحدد على شكل فريد تلك الأفعال الجديدة أو مركبات الأفعال التي سميناها أفعال مالئة (*Actes remplissant*)– كما يقول "***هوسرل***"– والتي يظهر موضعها بوصفه المدلول عليه في الدلالة أو المسمى بوساطة الدلالة[2].

ويرى "***هوسرل***" أنه يمكن من الآن أن نلاحظ، بحسب الوصوف الأولية التي قدمها حتى الآن، أن ثمة حاجة إلى توسيعات ذات تعقيد غير قليل إن شئنا أن نصف بصواب المطلوب الفينومينولوجي. وهي توسيعات يبدو أن لا مفر منها بالفعل، ما إن نتبيّن أن الموضّعات جميعا والصلات الموضعية جميعا ليست بالنسبة إلينا، هي ما هي عليه إلا بأفعال الرأي– إلى الفارقة ماهويا عنها والتي بها تصير ماثلة أمامنا، وأمامنا بالضبط بما هي وحدات مرئي– إليها[3]. ويرى "***هوسرل***" أنه، وبالنسبة إلى طريقة المعالجة الفينومينولوجية المحضة، ليس ثمة سوى نسيج واحد من مثل تلك الأفعال القصدية. فحين

---

[1] *HUSSERL (E) : recherches logique, tome 2, op. cit., p : 46.*
[2] *Ibid., p : 47.*
[3] *Ibid., p : 48.*

لا يكون الاهتمام الفينومينولوجي، بل الاهتمام الموضعي الساذج هو المسيطر، حين نعيش في الأفعال القصدية بدلا من أن نفكر حولها، حينها، من الطبيعي أن يكون كل ذلك واضحا وبسيطا من دون لف أو دوران. وفي حالتنا، سيتكلم إذن فقط على تعبير ومعبر عنه، على اسم ومسمى، على انتقال للانتباه من واحد إلى آخر الخ...لكن، حين يكون الانتماء الفينومينولوجي هو المقياس سنصطدم بصعوبة أن يكون علينا أن نصف علاقات فينومينولوجية قد تكون معيشة في عدد لا يحصى من المرات إنما لا تكون موضعية وعيية عادية، وصعوبة أن يجب أن توصف بوساطة تعابير متكيفة تبعًا لموضعيات ظهورية[1].

11. التفريقات المثالية: وبدءا بين التعبير والدلالة بوصفهما وحدتين مثاليتين: (*Les distinctions idéales : tout d'abord entre l'expression et la signification en tant qu'unités idéales*):

بعد أن عالج "***هوسرل***" التعبير المفهوم بوصفه معيشًا عينيًا. يعالج هنا، بدلا من عامليه، الظاهرة التعبيرية والمعيشات واهبة المعنى أو قل مالئة المعنى، المعطى فيه بطريقة معينة: أي التعبير إياه ومعناه والموضعية المنتمية إليه. وهكذا – كما يرى "***هوسرل***"– ننتقل من الصلة الواقعية بين الأفعال إلى الصلة المثالية بين الموضعات (*Objets*) أو بين مضامينها. فتحل المعالجة الموضوعية محل المعالجة الذاتية. وتظهر مثالية العلاقة بين التعبير والدلالة على الفور فيما يخص هذين الطرفين جراء أننا حين نتساءل عما هي دلالة تعبير ما (ومثالا الباقي التربيعي) (*Reste quadratique*) لا نقصد بالطبع بالتعبير التشكيل الصوتي المنبري هنا والآن ولا الصوت الهروب الذي لا يعود قط هو هو. نرى– إلى التعبير نوعيا. فتعبير الباقي التربيعي يبقى هوهو أيا كان الشخص الذي يخبر به. والآمر على النحو نفسه مع لفظ دلالة الذي، بالطبع، لا يقصد المعيش واهب الدلالة[2].

[1] أي متصلة بالظاهرات الحسية لا بالفينمانات القصدية.

[2] *Ibid., p : 49.*

ويرى "***هوسرل***" أنه يظهر أي مثال كان، وجوب أن يقام فرق ما هوى هنا. فحين أخبر (في قول نريد أن نفترضه صحيحا دوما) بـــ: تتقاطع ارتفاعات المثلث في نقطة واحدة، فإن ذلك يستند بالطبع إلى أنني أحكم هكذا. ومن يسمع إخباري ويفهمه يعلم ذلك أيضا، أي إنه يبصرني بوصفي من يحكم كذلك. لكن هل حكمي الذي أبلغته هنا هو أيضا دلالة الجملة الخبرية، وهل هو ما يعنيه الخبر ويوصله بهذا المعنى إلى التعبير؟ من الواضح أن لا.

ويردف "***هوسرل***" موضحا، في العادة، لا يخطر لأحد، أو يكاد، أن يفهم السؤال عن معنى هذا الخبر ودلالته باللجوء إلى الحكم بوصفه معيشا نفسيا. بل بالأحرى، يجيب كل واحد عن هذا السؤال: إن ما يخبر به هذا الخبر سيبقى هو هو نفسه أيا كان من يصرح به، وأيا كانت الظروف والأوقات التي يقوم فيها بذلك.

ويسترسل "***هوسرل***" مبينا، وهذا الهو هو بالضبط ليس سوى: إن الارتفاعات الثلاثة للمثلث تتقاطع في نقطة واحدة–لا أكثر ولا أقل. يكرر، إذن، الخبر "نفسه" ماهويا، ويكرر لأنّه بالضبط صورة التعبير الوحيد المخصص لذلك المتماهي الذي يدعى دلالة[1].

ويمكن دومًا، أن يصير لدينا وعي بهذه الدلالة المتماهية، بما هي متماهية في تكرار الخبر، إلا أنه لا يمكن أن نكتشف شيئا فيها عن فعل الحكم أو عن الشخص الذي يحكم. ويواصل "***هوسرل***" مؤكدا أنه، قد صدقنا أن الصلاح الموضوعي كائن حقا في مطلوب ما وأعطيناه بما هو كذلك تعبيرا في صورة الجملة الخبرية (*Proposition énonciative*). المطلوب هو إيّاه سواء أثبتنا صلاحه أم لا. إنه وحدة صلاح في ذاته. والحال، إن هذا الصلاح ظهر لنا وقدمناه موضوعيا كما ظهر لنا.

قلنا: الأمر هو كذلك[2]. ومن البيّن أنه لم يكن بإمكاننا أن نفعل ذلك ولن يكون بإمكاننا أن نصوغ خبرا لو لم يكن ذاك الصلاح قد ظهر لنا على هذا النحو، وبكلمات أخرى لو لم نكن قد أصدرنا حكما.

---

[1] *Ibid., p : 49.*
[2] *Ibid., p : 49.*

ذاك إذن، مقتضي في الإخبار بما هو واقعة سيكولوجية (*Vécu psychique*)، وذلك ينتمي إلى الإبلاغ. لكن أيضا إلى إبلاغ وحسب. لأن ما هو مخبر به في الخبر ليس عن الذاتي في شيء، في حين أن الإبلاغ يقوم في معيشات نفسية.

إن الفعل الحكمي معيش هروب ينشأ ويندثر، في حين أن ما يخبر به الخبر، أن المفهوم: ارتفاعات المثلث الثلاثة تتقاطع في نقطة واحدة: ليس ما ينشأ ويندثر.

وفي كل مرّة –يقول "***هوسرل***– أقوم أنا أو أيا كان غيري بالإخبار نفسه وبالمعنى نفسه، سيكون في الغالب حكم جديد. وتختلف الأفعال الحكمية بحسب الحالات، لكن ما به تحكم وما يخبر به الخبر هو هو أينما كان. انه متماه بالمعنى الصارم للفظ، إنه حقيقة هندسية واحدة بعينها[1].

ثم يبيّن "***هوسرل***" أن الأمر هو نفسه بالنسبة إلى كل الأخبار، حتى في حال كان ما تخبر به كاذبا أو عبثيا أيضا. في مثل تلك الحالات أيضا نفرق بين المعيشات النفسية العابرة التي للاعتقاد أو للإخبار وبين مفهومها المثالي ودلالة الخبر بها هي الوحدة في التنوعية (*Unité dans la diversité*).

ونتعرف أيضا، في كل حالة من أفعال التفكير البديهية، هذه الدلالة بوصفها ما هو متماه في القصد، ونحن لا نضعها اعتباطا في الأخبار بل نعثر عليها فيه. [(2)]

يرى "***هوسرل***" أنه حين ينقصنا "الإمكان" (*Possibilité*) أو "الحقيقة" (*Vérité*) لا يمكن لقصد الإخبار بالطبع أن يتحقق إلاَّ رمزيًا، ولا يمكنه بالفعل أن يستمد عندها من الحدس أو من الوظائف المقولية التي يجب أن تعمل انطلاقا منه، الامتلاء (*La plénitude*) الذي يشكل قيمته المعرفية. ستنقذه في هذه الحال– كما يرى "***هوسرل***" على ما يقال عادة، الدلالة "الصادقة" (*Vraie*) و" الخاصية" (*Authentique*). وسنعمق – كما يؤكد "***هوسرل***"– لاحقا هذا الفرق بين الدلالة القصدية (*Intentionnelle*) والدلالة المالئة (*Remplissant*).

---

[1] *Ibid., p : 49-50.*
[2] *Ibid., p : 50-51.*

ولكي نسم الأفعال المختلفة التي فيها تتشكل تلك الوحدات المثالية المنتمية بعضا إلى بعض، ولكي نوضح – مع "***هوسرل***"– ماهية "الانطباق" (*Recouvrement*) الراهن في المعرفة ، سيلزمنا أبحاث صعبة. لكن من المؤكد أن لكل إخبار قصده، سواء كان يقوم بدور معرفي (أي يملأ، ويمكنه بعامة أن يملأ، القصد بحدوس متناسبة، والأفعال المقولية بإعطائها صورة) أم لا، وأن الدلالة تتشكل في القصد هذا بوصفها سمة ووحدته النوعية[1].

ويرى "***هوسرل***" أن تلك الوحدة المثالية هي التي تكون نصب أعيننا حين نعلم "ال" حكم (*Le jugement*) بوصفه دلالة "ال" جملة (*la « proposition »*)الخبرية– إذا لم يجرنا اللبس الأساسي في الفظ حكم، عادة وفورا، إلى خلط الوحدة المثالية المدركة بدهيا مع فعل الحكم الواقعي، وبالتالي خلط ما يبلغه الخبر وما يعنيه[2].

12. تتمـة: الموضّعية المعبر عنها (*Suite : l'objectité exprimé*)

يرى "***هوسرل***"، للحديث عما يعبر عنه التعبير، بحسب المعالجات السابقة، دلالات مفترقة ماهويا. فهو يتصل، من جهة أولى، بالإبلاغ بعامة، وفي هذا الأخير، بخاصة، بالأفعال الواهبة للمعنى، لكن بخاصة أيضا، بالأفعال المالئة للمعنى (شرط أن تكون تلك الأفعال معطاة). ومثالا، نعبر عن حكمنا (نبلغه) في إخبار لكن، أيضا عن إدراكات وأفعال أخرى مالئة للمعنى وشاهدة على قصد ذلك الأخبار. ومن جهة أخرى يتعلق الحديث المعني بـــ" مضامين" تلك الأفعال أي بدءا بالدلالات التي نعلمها غالبا بوصفها دلالات معبر عنها[3].

ويرى "***هوسرل***" أنه، من المشكوك فيه أن تكون تحليلات أمثلة المقطع الأخير كافية لتجعلنا نفهم، وإن بشكل مؤقت، مفهوم الدلالة إذا لم نلجأ على الفور إلى فحص مقارن لمعنى جديد للتعبيرية. إن الحدود: دلالة ومضمون ومطلوب وجميع الألفاظ القريبة أيضا، تشوبها التباسات قوية إلى درجة أنه يمكن لقصدنا، رغم كل الاحتياطات التي نحيط بها طريقتنا في التعبير عن أنفسنا، أن يؤول على نحو خاطئ. وعلينا أن نفحص الآن

[1] *Benoit (J): Entre acte et sens, op. cit., p : 112*
[2] *Husserl (E), recherches logique tome 2, op. cit., p : 52.*
[3] *Ibid., p : 52.*

المعنى الثالث للتعبيرية المطلوب مناقشته والذي يخص، في الدلالة، موضعيتها المرئي- إليها والمُعبّر عنها بواسطتها[1].

لا يعني كل تعبير شيئا ما وحسب، بل هو يقول أيضا شيئا عن شيء ما: فهو ليس ذو دلالة وحسب بل يتصل أيضا بموضعات ما. وهذه الصلة يمكن أن تكون متنوعة في التعبير الواحد عينه. لكن الموضع لا يتطابق البتة مع الدلالة.

ويرى أنه، بالطبع لا ينتمي الاثنان إلى التعبير إلا بفضل الأفعال النفسية واهبة المعنى، وحين نفرّق، فيما يخص هذه "التصورات" بين "مضمون" *Contenu* و"موضع" نعني الأمر نفسه حين نفرق في مايخص التعبير، بين ما يدل عليه أو "يعنيه"، وما عنه يقول شيئا ما[2].

13. التعالق بين الدلالة والصلة الموضّعية (*Relation entre signification et rapport a l'objet*):

يرى "***هوسرل***" أنه يمكننا أن نحسب بمثابة أمر محسوم، الفرق بين دلالة التعبير وخاصيته في أن يتوجه، إذ يسمي، تارة نحو هذه الموضعية وطورا نحو تلك (وبالطبع أيضا الفرق بين الدلالة والموضع نفسه). يبقى أنه من الواضح أن ثمة تعالقا بين الوجهين يجب أن نميزه في كل تعبير: أي أن التعبير لا يكتسب صلة موضعية إلا جراء أنه يدل، وأننا بالتالي على حق في القول إن التعبير يعلم (يسمي) الموضع بوساطة دلالته. أو أيضا، إن فعل الدل (*Acte de signifier*) يشكل طريقة متعينة في الرأي- إلى الموضع المعني- إلا أن طريقة الرأي الدال تلك ومن ثم الدلالة نفسها، يمكن أن تتبدلا مع بقاء التوجه نحو الموضع هوهو[3].

ويؤكد "***هوسرل***" أنه لا يمكن لإيضاح فينومينولوجي (*Une élucidation phénoménologique*) أعمق لتلك الصلة أن يتحقق إلا بفحص وظيفة التعابير المعرفية وقصودها الدلالية. وسيحصل عن ذلك أنه لا يمكن أن ندفع جديا عن الكلام على وجهين

[1] *Ibid., p : 53.*
[2] *Ibid., p: 53.*
[3] *Ibid., p : 56.*

يجب أن نفرق بينهما في كل تعبير. وأن ماهية التعبير تكمن، بالأحرى، حصرا في الدلالة. لكن يمكن للحدس نفسه أن يقدم ملءاً لتعابير مختلفة بقدر ما يمكنه أن يلقف مقوليا بطرائق مختلفة، وأن يقترن تأليفيا مع حدوس أخرى. وتتكيف التعابير وقصودها الدلالية، في السياق الفكري والمعرفي، كما سنعلم، ليس فقط مع الحدوس (مع ظواهر الحساسية الخارجية والباطنية) بل أيضا مع مختلف الصور الذهنية التي بفضلها وحسب ترقى الموضوعات المحدوسة إلى حالة الموضوعات المتعينة فاهميا والمتصلة بعضا ببعض. ومن ثم تحيل التعابير بما هي قصود رمزية، وحين تكون خارج الوظيفة المعرفية، إلى وحدات مصورة مقولية. وهكذا، يمكن لمختلف الدلالات أن تنتمي إلى الحدس نفسه (إنما بفهمه مختلفا مقوليا) ومن ثم أيضا إلى الموضع نفسه. ومن جهة أخرى حين يتناسب أي ماصداق كامل من الموضعات مع دلالة واحدة فان من الماهية الخاصة لهذه الدلالة أن تكون لا متعينة (*Indéterminé*)، أي أن تشير إلى فلك ملء ممكن (*Une sphère de remplisse ment possible*).[1]

14. المضمون بوصفه موضّعًا وبوصفه معنى مالئا وبوصفه مجرد معنى أو دلالة وحسب (*Le contenu en tant qu'objet, en tant que sens remplissant et en tant que sens ou signification*):

يرى "***هوسرل***" أنه تنتمي كلمات الصلة: إبلاغ ودلالة وموضع، ماهويا إلى كل تعبير. ففي أي تعبير ثمة شيء ما مبلغ، وشيء ما مدلول إليه، وشيء ما مسمى أو مشار إليه على نحو ما. وكل ذلك يقال في كلمة ملتبسة: معبر عنه. وليست صلة، بموضعية معطاة راهنا تملأ القصد الدلالي، ماهوية بالنسبة إلى التعبير. وإذا ما فحصنا هذه الحالة الهامة- يقول "***هوسرل***"- سنلاحظ أنه، في تحقيق الصلة بالموضع، يمكن أن يشار إلى شيئين بوصفهما معبر عنهما: من جهة الموضع نفسه وذلك من حيث هو مرئي- إليه على هذا النحو أو ذاك[2]. ومن جهة أخرى وبمعنى أكثر أصالة متضايفة المثالي (*Son corrélat idéal*) في فعل الملء الدلالي الذي يشكله، أعني المعنى المالئ. وهكذا، حين

---

[1] *Ibid., p : 56.*
[2] *Ibid., p: 57.*

يمتلئ القصد الدلالي على أساس من حدس متناسب معه، وبكلام آخر حين يحال التعبير، في التسمية الراهنة، إلى الموضع المعطى، يتشكل الموضع عندها بوصفه "معطى" في أفعال معينة، ويعطى لنا حقا بها– هذا إذا كان التعبير ينطبق فعلا على ما هو معطى حدسيا– بالطريقة نفسها التي بها رئي– إليه في الدلالة. وفي وحدة التطابق هذه بين الدلالة وملء الدلالة تتناسب والدلالة بما هي ماهية الدال، ماهية الملء الدلالي المتضايفة، وهذا الأخير هو الذي يشكل المعنى المالئ وما يمكن أن يقال عنه أيضا: ما يعبر عنه التعبير[1].

ويستطرد "***هوسرل***" موضحًا، وهكذا نقول على سبيل المثال، في حالة الإخبار بإدراك ما، إنه يعطى الإدراك تعبيره وكذلك يعطيه مضمونه. ونميز في الإخبار بإدراك ما، كما بالنسبة إلى كل إخبار بين المفهوم والموضع وذلك من حيث سنفهم المفهوم بوصفه الدلالة المتماهية ومن حيث إن من يسمع سيلقف ذلك بصواب على الرغم من أنه لا يدركه هو نفسه. وعلينا أن نقيم التفريق المتناسب بدقة ضمن الأفعال المالئة ومن ثم الإدراك وتصويراته المقولية، وهي الأفعال التي بوساطتها تمثل الموضعية، المرئي– إليها تبعا للدلالة، حدسيا أمامنا كما هي مرئي– إليها. ثم يقول " ***هوسرل***" علينا في الأفعال المالئة، أن نفرق من جديد بين المضمون أي بين ما يمكن أن يكون له نوع من الدلالة في الإدراك (المصوّر مقوليا)، والموضّع المدرك.

هذا "المضمون" الذي يمتلئ في وحدة الملء، "ينطبق" على المفهوم القصدي بحيث إنه، في عيش وحدة الانطباق هذه، لا يكون الموضع المرئي إليه و"المعطى" معا ماثلا أمامنا كمزدوج بل فقط كواحد أحد[2].

ويؤكد "***هوسرل***" على أنه، مثلما يعطينا الفهم المثالي للماهية القصدية للفعل واهب الدلالة، الدلالة القاصدة بما هي مثال (فكرة)، كذلك فإن الفهم المثالي للماهية المتضايفة (*Corrélative*) للفعل مالئ الدلالة، يعطينا بالضبط الدلالة المالئة بما هي مثال أيضا.

---

[1] *Ibid., p : 58.*
[2] *Ibid., p : 58.*

وذلك في إدراك المفهوم المتماهي المنتمي إلى مجموع أفعال الإدراك الممكنة التي ترى، إدراكيا، إلى الموضّع عينه، بوصفه هو حقا حقا، هذا المضمون هو إذن المتضايف المثالي لموضع واحد بعينه من المحتمل جدا أن يبقى متوهما[1].

ويرى "***هوسرل***" أن الالتباسات الكثيرة التي يمكن أن نصطدم بها حين نتكلم على ما عنه يعبر التعبير أو على المضمون المعبر عنه يمكن أن تختزل إلى الفرق بين المفهوم بالمعنى الذاتي والمضمون بالمعنى الموضوعي. وعلينا من وجهة النظر الأخيرة هذه أن نفرق بين:

- المضمون بما هو معنى قاصد (*Le contenu en tant que sens intentionnel*)؛
- المضمون بما هو معنى مالئ (*Le contenu en tant que sens remplissant*)؛
- المضمون بما هو موضِّع (*Le contenu en tant que objet*)[2].

15. التباسات كلمتي الدلالة واللادلالة المتعالقة مع تلك التفريقات (*Les équivoques, attachées à ces distinctions, des termes de signification et d'absence de signification*):

يرى "***هوسرل***" أنه يؤدي تطبيق حدّي الدلالة والمعنى لا على مفهوم القصد الدلالي (الذي لا ينفصل عن التعبير بما هو كذلك) وحسب، بل أيضا على مضمون الملء الدلالي، يؤدي إلى لبس مؤسف جدا. لأنه كما قد تحصّل عن الإشارات الأولية التي خصصناها لواقعة الملء، ليست الأفعال العائدة إلى الجهتين والتي فيها يتقوم المعنى القاصد والمعنى المالئ، ليست هي نفسها قط.

والحال، إن ما يدفع إلى نقل حد القصد نفسه هو الملء إنما هو النوع الخاص بوحدة الملء بما هي وحدة تماه أو انطباق، ويصير بذلك من الممتنع تقريبا تجنب اللبس الذي سعينا إلى تحييده بنعوت تغيّر المعنى. لكن سنظل، بالطبع –كما يقول "***هوسرل***"– نفهم بالدلالة مجرد الدلالة التي هي، بما هي مماهية للقصد، ماهوية للتعبير بما هو كذلك[3].

---

[1] *Voir: BARBARA (R): introduction à la philosophie de Husserl, op. cit., p : 37.*
[2] *Husserl (E), recherches logique tome 2, op. cit., p : 59*
[3] *Ibid., p : 60.*

ويصرح "***هوسرل***" أنه، إلى ذلك، تصلح الدلالة عندنا كمرادف للمعنى. فمن جهة، من المريح جدا، وبالضبط في ما يختص هذا المفهوم، أن نكون قادرين على استخدام حدود متوازية يمكن استبدالها بعضا ببعض، وبخاصة في مثل هذه المباحث التي علينا بالضبط أن نبحث فيها عن معنى حد الدلالة[1].

لكن، ثمة أمر آخر-بتصريح "***هوسرل***" علينا أن نأخذه بالحسبان بالأحرى، وهو العادة المغروزة بصلابة في استعمال لفظين كمترادفين، وجراء هذا الظرف يبدو أنه من المخاطرة أن نفرق دلالتهما وأن نستخدم (كما اقترح على سبيل المثال "***غ. فريجه***" **(G FREGE)**. أحد اللفظين بالدلالة التي نفهمها بالآخر للموضّعات المعبر عنها[2].

ويقول "***هوسرل***"، ونضيف على الفور: يبقى هذان الحدان، في الاصطلاح العلمي وبما لا يقل عنه في الاصطلاح اللغوي، مشوبين بالالتباسات نفسها التي فرقنا بينها أعلاه فيما يخص العبارة "المعبرة عنها"، بل تنضاف إلى ذلك التباسات أخرى. وليس من النادر، وبطريقة مسيئة جدا إلى الوضوح المنطقي، أن نتصوّر، ضمن توسيع واحد بعينه، تارة الأفعال المخبر عنها وطورا المعنى المثالي، وتارة أخرى الموضعية المعبر عنه كمعنى للتعبير المعني أو كدلالة له. وحيث إنه تنفصنا اصطلاحات دقيقة فإن المفاهيم نفسها ستتداخل بغموض[3]. ويوضح "***هوسرل***" أنه بالتعالق مع ذلك، ستنشأ ضروب من الخلط أساسية. ومثالا، فقد تم دائمًا خلط الأسماء الكلية والأسماء الملتبسة في عجزنا عن التفريق، بسبب من غياب المفاهيم المعرفة بوضوح، بين التعدد الدلالي للثانية والتعدد القيمي للأولى، ويعني "***هوسرل***" قدرتها على التعلق حمليا بكثرة من الموضعات. والى ذلك، يتصل أيضا الخلط الذي يظهر غالبا بصدد الماهية الخاصية للفرق بين الأسماء الجمعية والأسماء الكلية. وبالفعل وفي الحالات التي فيها تمتلئ الدلالات الجمعية، فإن كثرة ما تأتي إلى الحدس، بكلام آخر، ينقسم الملء إلى كثرة من الحدوس المفردة، وبذلك

---

[1] *Ibid., p : 60.*
[2] *Ibid., p : 60.*
[3] *Ibid., p: 60.*

وإذا ما فصلنا هنا القصد عن الملء قد يبدو بالفعل أن التعبير الجمعي المعني هو ذو دلالات كثيرة[1].

ثم يرى "***هوسرل***" أنه من الأهم عندنا، أن نميز بدقة ما بين الالتباسات المسيئة حدا في نتائجها المتصلة بكلمتي الدلالة والمعنى، أو أيضا بالكلام على : تعابير بلا دلالة، أو تعابير بلا معنى[2]. ويرى أنه إذا ما فرقنا المفاهيم التي تتداخل هنا سنحصل على السلسلة الآتية:

1. ينتمي إلى مفهوم التعبير أن يكون ذا دلالة. وذلك بالضبط ما يفرقه عن العلامات الأخرى، على نحو ما تم عرضه سابقا. فتعبير بلا دلالة ليس بالتالي، وبصحيح العبارة، تعبيرا بأي وجه، وبترتيب أفضل، إنه ادعاء بأنه تعبير، في حين أنه إذا ما نظرنا إليه- كما يرى "***هوسرل***" عن كثب لن يكون شيئا من هذا قط. وتلك حال المركبات الصوتية المتلفظ بها مثال: أبراكدابرا (*Abracadabra*)، ولكن أيضا، ومن جهة أخرى، حال المجموعات المؤلفة من تعابير متحققة لا تتناسب معهما أي وحدة دلالية في حين أنها تبدو مع ذلك زاعمة لهذه الوحدة على نحو ما تعطى خارجيا مثال: أخضر هو أو (*Vert est ou*)[3].

2. في الدلالة إنما تتقوم الصلة بالموضع. وبالتالي فإن استخدام تعبير بمعنى التعبير عن موضع وإقامة الصلة تعبيريا بموضع (تصور موضع) (*Se représenter l'objet*) هما أمر واحد بعينه. والمسألة ليست قط، من ثم، مسألة ما إذا كان الموضع يوجد أم يتوهم أم يمتنع أيضا. لكن، إذا ما فسرت القضية:- إن التعبير يتصل بموضع جراء كونه ذا دلالة بعامة- بمعنى خاص أي بمعنى يقتضي وجود الموضع فسيكون للتعبير عندها دلالة إن وجد موضع يتناسب معه، وسيكون بلا دلالة إذا لم يوجد مثل ذلك الموضع[4]. وفي الواقع- كما يرى "***هوسرل***"-، حين نسمع كلاماً على دلالات، فإن الموضعات

---

[1] *Ibid., p : 60.*
[2] *Ibid., p : 60.*
[3] *Ibid., p: 61.*
[4] *Ibid., p: 61.*

المدلول إليها تكون هي المقصودة غالبا بذلك اللفظ، وذاك استعمال قد استمر بشكل لا متسق لأنه ناجم أيضا عن الخلط مع مفهوم الدلالة الصحيح[1].

3. ويردف "***هوسرل***" موضحًا، وإذا ما ماهينا، كما فعلنا للتو ما بين الدلالة وموضعية التعبير فإن اسما مثل جبل ذهبي سيكون بلا دلالة. لكن، نفرق بعامة هنا غياب الموضع عن غياب الدلالة. ونود بالمقابل أن نشير إلى التعابير التناقضية المشوبة بلا تلاؤمات بديهية بعامة، مثال: المربع المدور، بوصفها بلا معنى، أو أن ننكر أي دلالة على صيغ مماثلة. وهكذا مثالا، فإن صيغة تناقضية مثال الدائرة المربعة لا تعبر بحسب "***زغفرت***" (***Sigwart***)[2]، عن أي مفهوم يمكن أن نفكره ولا تطرح إلاَّ ألفاظًا تتضمن مشكلة لا تحل. وعنده، يستبعد الحكم الوجودي: ليس من ثمة من دائرة مربعة، إمكان ربط المفهوم بهذه الألفاظ. ويعلن "***زغفرت***" هنا صراحة أنه يفهم بالمفهوم " الدلالة العامة للفظ ما" وبالتالي (إذا ما فهمناه جيدا) الشيء نفسه بالضبط الذي نفهمه نحن. ويصدر "***أرمان***" (***Erdmann***)[3]. حكما مماثلا في ما يخص المثال الآتي: دائرة مربعة مجرد مزاح. وسيكون علينا بالتالي، مع هذه المعايير الخلف بلا توسط، أن نعد من الخلف أيضا تلك التي ليست كذلك إلا بتوسط، بوصفها خالية من المعنى[4].

4. فيما يخص مسألة على ماذا يدل التعبير، يرى "***هوسرل***" أنه نرجع بالطبع إلى الحالات التي يمارس فيها دورا معرفيا راهنا أو، بما يعود إلى الشيء نفسه، الحالات التي فيها يمتلئ قصده الدلالي بالحدس. وعلى هذا النحو إنما يكتسب التصور المفهومي" (أي بالتحديد القصد الدلالي) "وضوحه وتميزه"، ويتأيد بوصفه "صائبا" وبوصفه" قابلا للتحقيق" تماما. وكأن ما اقتطع من الحدس قد استوفي[5].

والحال، كما يرى "***هوسرل***"، وحيث إن القصد يتطابق مع الفعل المالئ في وحدة الملء ويتحد معه بأكثر الطرائق جوانية (هذا إن مازال هناك أدنى فرق)، نميل بسهولة

---

[1] *Ibid., p: 62.*
[2] *Ibid., p: 62.*
[3] *Ibid., p: 62.*
[4] *Ibid., p: 62.*
[5] *Ibid., p: 63.*

إلى الظن أن التعبير وحده هنا هو الذي يتوصل إلى اكتساب الدلالة، وأنه يمكنه ذلك فقط ي الفعل المالئ. ينتج عن ذلك إذن نزوع إلى حسبان الحدوس المالئة (في هذه الحالة نهمل عادة الأفعال التي تعطيها صورة مقولية) بوصفها دلالات. لكن قد لا يحصل دائما- وعلينا أن ندرس بعمق أكبر أيضا هذه العلاقات جميعها- أن يكون الملء كاملا[1]. ويرى "***هوسرل***" غالبا ما تصاحب التعابير حدوس بعيدة جدا أو لا تشهد عليها إلاً جزئيا. هذا إن كانت ثمة حدوس. وحيث أنه لم يجر فحص قريب للفروق الفينومينولوجية بين مختلف الحالات، فإننا نصل بذلك إلى نقل القيمة الدلالية للتعابير بعامة، وأيضا للتعابير التي لا يمكنها أن تطمح إلى ضروب من الملء مطابقة، إلى الأخيلة الحدسية المرافقة. وذلك ما أدى بالطبع إلى نتيجة أنكرنا فيها على التعابير الخلف أي نوع من الدلالة[2].

[1] *Ibid., p: 63.*
[2] *Ibid., p : 64.*

المبحث الثاني: مميزات الأفعال واهبة الدلالة

1. الأخيلة الشواهد كدلالات مزعومة (*Les images illustrant la signification en tant que significations supposées*):

يقول "***هوسرل***"، قد عَينّا مفهوم الدلالة، أو أيضًا، مفهوم المقصد الدلالي على هدي سمة التعبير الفينومينولوجية التي تفرقه في الوعي، بما هو كذلك، ماهويا وبالتالي وصفيا، من مجرد التلفظ[1]، ويمكن بهذه السمة، بحسب تعليم "***هوسرل***"، أن تتحقق وهي تتحقق غالبا من دون أن يكون للتعبير وظيفة معرفية، أو صلة، أيا كانت متراخية وبعيدة، مع الحدوس التي تجعل الدلالة محسوسة، ويؤكد "***هوسرل***" أنه قد حان الوقت لكي نفرق بين فهمنا وفهم معاكس له، واسع الانتشار وان لم يكن سائدا، يضع كل لعمل التعبير الدلالي الحي في إثارة أخيلة واهمية معينة منتظمة فيه بثبات[2].

يرى "***هوسرل***" أنه بحسب فهمهم، يعني فهم التعبير العثور على الأخيلة الواهمية العائدة إليه، وحين لا تمثل هذه يكون التعبير بلا معنى. وليس من النادر أن يعلموا تلك الأخيلة إيّاها بوصفها دلالات لفظية، وبعلمها هكذا، يزعمون بلوغ ما يفهم الكلام الدارج بدلالة التعبير[3].

ثم يؤكد "***هوسرل***" على أنه يشهد على الواقع المتخلف للسيكولوجيا الوصفية، إمكان أن توجد مثل تلك التعاليم، التي تبدو للوهلة الأولى مقبولة، وأن تستمر رغم الاحتجاج الذي رفعه ضدها من زمان مفكرون من دون تحكيمات[4]. فقد يصحب التعابير اللغوية حقا، في كثير من الحالات، تصورات واهمية ذات أصل متفاوت البعد عن دلالاتها، إلا أنه من المناقض للوقائع الأكثر ثبوتا أن يكون من الضروري للفهم أن تصاحب دوما مثل تلك التصورات التعابير. مما يعني في الوقت نفسه وجودها ليس هو ما يُشكل السمة الدلالية للتعبير (ولا بالأحرى دلالته نفسها) ولا يمكن حتى لغيابها أن يشكل عائقا. كذلك، يفيد الفحص المقارن للأخيلة المصاحبة التي تمثل ظرفيًا أن هذه الأخيلة تتغير بأشكال كثيرة حتى حين تبقى دلالة اللفظ ثابتة، وأن ليس لها في الغالب سوى صلة بعيدة جدا مع

---

[1] *HUSSERL (E) : Recherches logique, tome 2, op. cit., p. 70.*
[2] *Ibid., p. 71.*
[3] *Ibid., p. 71-72.*
[4] *Ibid., p. 72.*

الدلالة، وأننا –يؤكد "***هوسرل***"–، من جهة أخرى، لا ننجح إلا بعد عناء، وغالبا لا ننجح بالمرة، في ذلك الشواهد الحدسية الخاصية التي بها يمتلئ القصد الدلالي للتعبير، أو يقوى. ويردف "***هوسرل***" قائلاً، لنقرأ مؤلفا يعالج مادة علمية مجردة ما ولنلاحظ، بالإصرار على الفهم الكامل لما يقوله المؤلف، ما نجده ما وراء الألفاظ المفهومة. إن شروط هذه الملاحظة هي هنا بالتأكيد ملائمة أكثر ما يمكن لأطروحة الخصم. ويسهم الاهتمام الذي يوجه هذه الملاحظة، والمتجهة نحو اكتشاف الأخيلة، يسهم هو نفسه سيكولوجيا لصالح ظهور تلك الأخيلة، وبالنظر إلى ميلنا إلى أن تدرج في المطلب البدئي ما يمكن أن نعثر عليه بتفكر بعدي، فان جميع الأخيلة الجديدة التي ترد أثناء الملاحظة ستكون مطالبا بها أيضا بوصفها تشكل جزءا من المضمون السيكولوجي للتعبير[1].

ثم يضيف "***هوسرل***" موضحًا، والحال، إن على الطرح الذي نعترض عليه، على الرغم من كل الظروف المساهمة لصالحه، والتي ترى في تلك المصاحبات التخيلية ماهية القيمة الدلالية (*La valeur significative*)، إن على الطرح هذا، أو على الأقل بالنظر إلى صنف الوقائع الذي أشرنا إليه، أن يكف عن البحث عن تأييد ظاهري في الملاحظة السيكولوجية[2].

1. حُجُجٌ ورُدُودٌ (*Arguments et réponses*):

يرى "***هوسرل***" أنّه لو أخذ علينا أن الواهمة (*L'imagination*) تفعل حتى في مثل هذه الحالات إنما على نحو هروب جدا، وأن الخيلة الباطنة (*L'image intérieure*) تظهر لتندثر على الفور من جديد، لأجبنا بأن الفهم الكامل للتعابير ولمعناها الحي التام يثبتان أيضا بعد اندثار الخيلة، ولا يمكن بالتالي أن يكمنا بالضبط في تلك الخيلة[3].

ويرى "***هوسرل***" أنه لو أخذ علينا أيضا أن الخيلة قد تكون صارت لا نلاحظ أو أنها كانت منذ البداية لا تلاحظ إلا أنها سواء كانت نلاحظ أم لا، ستجعل الفهم متصلا – لما أمكننا هنا أيضا أن نتردد بالجواب. سنقول: "ليس علينا أن نبحث هنا عما إذا كان مثل

[1] *HUSSERL (E) : problèmes fondamentals de la phénoménologie, op. cit., p. 197.*
[2] *Ibid., p. 199.*
[3] *HUSSERL (E) : Recherches logique, tome 2, op. cit., p. 73.*

هذا الفرض ضروريا أو مطلوبا لأسباب سيكولوجية. إن هذا الفرض غير مفيد إطلاقا وبوضوح لمشكلتنا الوصفية. نقر أن الخيلة غالبا ما لا تلاحظ. ولا ننكر كذلك، رغم كل شيء، أن فهم التعبير يمكن أن يوجد وأن يلاحظ جدا أيضا[1]. ثم يتساءل "***هوسرل***"، قائلا: أليس من المتناقض عندها أن نسلم بأن أوانا تجريديا من المعيش (أي أوان التصور الخيلي الذي يشكل المعنى) سيلاحظ في حين أن المعيش في مجمله (التصور الخيلي في جملته العينية) سوف لا يلاحظ؟ وسيكون علينا أن نتساءل أيضا ماذا عن الحالات التي تكون فيها الدلالة ضربا من الخلف؟ يقول "***هوسرل***": هنا، لا يمكن لما لا يلاحظ بأن يخضع للتغيرات الطارئة على الطاقة النفسية، بل بالأحرى، وبعامة، لا يمكن للخيلة أن توجد وإلا لكانت ستضمن بداهة إمكان التفكير العائد إليها (تساوق الدلالة) *La cohérence de la signification*[2].

ويردف "***هوسرل***" موضحا أنه قد يمكن التأشير هنا إلى أنه يمكن، بطريقة ما، جعل بعض ضروب الخلف محسوسة، مثال المستقيمات المقفلة والمثلثات التي جمع زواياها (أكبر أو أصغر من قائمتين. على أي حال، نجد في كتب الأرصاد الجوي تصورات لمثل الأشكال. إلا أنه لا يمكن لأحد أن يفكر جديا بأن ينسب إلى حدوس من مثل هذا النوع قيمة حدسنات متحققة المفاهيم العائدة إليها، و من ثم قيمة حيازة دلالات الألفاظ، فقط، حيث يكون الخيل مطابقا حقا مع المطلب المرئي إليه بوصفه خيل ذلك المطلب، قد يغرينا الأمر أن نبحث في الخيل عن معنى التعبير، ثم يتساءل "***هوسرل***": لكن هل تبقى هذه المطابقة (*Adéquation*) هي القاعدة حتى لو صرفنا النظر عن التعابير الخلف التي لها مع ذلك معناها؟[3]. يذكر "***هوسرل***" في هذا السياق أن "ديكارت" أشار إلى مثال المضلّع الألفي وأوضح بهذا الخصوص الفرق القائم بين التخيل والتعقل. إن التصور الخيلي للمضلع الألفي ليس أكثر تطابقا من أخيلة الخطوط المستقيمة المقفلة تلك والمتوازيات التي تتقاطع، يقول "***هوسرل***"، نحن نجد من جهة ومن أخرى، بدلا من الشاهد التام على ما هو

[1] *Ibid., p. 73-74.*
[2] *Ibid., p. 74.*
[3] *HUSSERL (E) : L'origine de la géométrie, op. cit., p. 53.*

مفكر، مجرد تخيّل جزئي. نحن نتكلم على مستقيم مقفل ونرسم منحنيا مقفلا من دون أن نجسد بالتالي إلا صفة الإقفال وحدها، كذلك يمكن أن نفكّر في شكل ذي ألف ضلع ونتصوّر مضلعا ما ب "أضلاع عدة"[1].

ويسترسل "***هوسرل***" مبينا أنه من جهة أخرى، ليس بأمثلة الهندسة أي حاجة قط لأن تكون منتقاة بخاصة كي تدلل، حتى في حالة الدلالات المتساوقة على السمة غير المطابقة للشاهد الحدسي. ثم يؤكد أنه إذا ما نظرنا عن كثب، فانه لا يمكن لأي مفهوم هندسي بعامة، وتلك واقعة معروفة جدا، أن يجعل محسوسا على نحو مطابق. يشير "***هوسرل***" أننا نتخيل أو نرسم خطا ونقول أو نظن أنه مستقيم، والأمر نفسه بالنسبة إلى الأشكال كلها. فالخيل لا يصلح، أينما كان، إلا كمرتكز للمتعقّل. وهو لا يقدم أي مثال متحقق عن الشكل المقصود بل فقط مثالا عن هيئات حسية من ذلك النوع المحسوس الذي هو نقطة الانطلاق الطبيعية "للأمْثَــلَةِ" (*Idéalisations*) الهندسية[2]. وفي مسارات تعقل التفكير الهندسي تلك إنما يتشكل أمثول الشكل الهندسي، الذي يجد تحققه في الدلالة الثابتة للتعبير التعريفي، والاتجار الراهن لتلك المسارات التعقلية هو مفترض التشكل الأول وتحقق التعابير الهندسية البدئية المعرفي، إنما ليس مفترض الفهم الذي يحييها ولا مفترض استعمالها بالمعنى التام الملائم. تعمل الأخيلة الحسية الهروب بحيث يمكن أن نلقفها ونعلمها فينومينولوجيا بوصفها مجرد عون للفهم إنما من دون أن تكون هي إياها دلالات ولا حمّالة دلالات[3].

يقول "***هوسرل***" ربما يؤخذ على تصورنا أنه يقيم اسمية متطرقة كما لو أنه يماهي ما بين اللفظ والفكرة. إذ سيظهر من العمق ببساطة لبعضهم أن يمكن لرمز، للفظ، لقضية، لمعادلة أن تكون مفهومة في حين أنه، تبعا لتعليمنا، لا قيام هناك لشيء، من وجهة النظر الحدسية، سوى لجسم الفكرة المحسوس وبلا روح[4]، ويؤكد "***هوسرل***" أنه أبعد ما يكون عن مماهاة اللفظ والفكرة. في الحالات التي نفهم فيها الرموز من دون دعم الأخيلة

[1] *Ibid., p. 55.*
[2] *Ibid., p. 73.*
[3] *HUSSERL (E) : Recherches logique, tome 2, op. cit., p. 75.*
[4] *Ibid., p. 76.*

المرافقة لها لا يكون مجرد الرمز هو الحاضر هنا بالنسبة إلينا بل بالأحرى الفهم، أي ذلك المعيش الأفعولي الخاص الذي يعود إلى التعبير ويضيئه بأسره ويضفي عليه دلالة وبالتالي صلة موضّعية[1]. ويستطرد "***هوسرل***" موضحًا، ونحن نعلم جيدًا من تجربتنا الخاصة ما يفرق مجرد اللفظ، بما هو مركب محسوس، من اللفظ الدال. ويمكننا إذ نصرف النظر عن الدلالة أن نلتفت حصرًا وتمامًا نحو السمة الحسية للفظ. ويصدق أيضا أن يثير شيء محسوس إياه الاهتمام بداية حتى وان كنا نسعى، لاحقا وحسب، سمته كلفظ أو كرمز ما، ولا يتغير المظهر الحسي لموضوع حين يتخذ بالنسبة إلينا قيمة الرمز. ولا يحصل العكس حين نصرف النظر عن القيمة الدلالية بصدد موضوع يقوم عادة مقام الرمز، ولم ينْضَفْ كذلك مفهوم نفسي جديد من تلقائه إلى مفهوم قديم كما لو أن هناك الآن مجموعا أو اقترانا من المفاهيم المتعادلة. لكن المفهوم مع ذلك، ومع بقائه هو نفسه قد غيّر من مظهره النفسي، فهو يطبعنا بشكل مختلف ولا يعود يظهر لنا فقط كخط مادي على الورق، لكن الظاهرة الفيزيائية تصلح كعلامة نفهمها[2].

ونحن إذ نعيش فهمها، لا نتصوّر ولا نحكم بالصلة مع العلامة بما هي موضوع محسوس بل نقوم بأمر مختلف ومغاير تماما يتصل بالمطلب المعلوم. وبالتالي فان الدلالة إنما تكمن في سمة الفعل واهب المعنى الذي يختلف تماما تبعا لتوجه الاهتمام نحو العلامة الحسية أم نحو الموضوع المتصوّر بوساطة العلامة (حتى ولو لم يتشكل عنه أي تصور واهمي).

2. الفهم من دون حدس (*Compréhension sans intuition*):

على ضوء فهمنا –يؤكد "***هوسرل***"–، يصير من البيّن تماما أنه يمكن لتعبير أن يُعقل وأن يمثل مع ذلك من دون حدس شاهد، وأولئك الذين يضعون أوان الدلالة في الحدس، سيجدون أنفسهم، بإزاء واقعة التفكير محض الرمزي هذه، أمام لغز لا يُحل. فعندهم، كلام بلا حدس كلام بلا معنى أيضا. والحال، ان كلاما بلا معنى حقا لن يكون، بعامة، كلامًا. وسيكون شبيها بصلصلة آلة: ذاك ما يحصل على الأكثر حين نتلو أبياتا

[1] *Ibid., p. 76.*
[2] *Ibid., p. 76-77.*

حفظناها غيبا أو صيغ صلاة آليا ...الخ لكن ليس الأمر على هذا النحو في الحالات التي علينا إيضاحها.

إن المقارنات المألوفة لبغبغة الببغاء وقعقعة الإوز، والمثل المعروف جدا "حيث نفتقر إلى المفاهيم يأتي اللفظ في محله "وأشياء أخرى من هذا القبيل يجب ألا تؤخذ قط بالمعنى الدقيق على ما يعلمنا الفحص النبيه لهذه المسألة[1].

إنَّ تعابير مثل ثرثرة خالية من المعنى يمكن ويجب مع ذلك أن تفسر بالطريقة نفسها التي بها تفسر تعابير مشابهة مثال: إنسان بلا إحساس، بلا أفكار، بلا روح ...الخ فمن الواضح –يؤكد "***هوسرل***"– أننا لا نقصد ب "ثرثرة خالية من الحكم"، تلك الثرثرة التي ينقصها الحكم بل تلك التي لا تنجم عن تفكر شخصي وذكي. فحتى "انعدام المعنى"، مفهوما بوصفه خلفا (حماقة)، يتقوم بالمعنى الآتي: في معنى تعبير الخلف يرى – إلى ما يتلاءم موضوعيا[2].

ويردف "***هوسرل***" مُوضحًا ومُعللاً أنه لا يبقى للخصوم سوى اللجوء إلى فرض بائس لحدوس لا توعى ولا تلاحظ. لكن ذلك عون ضعيف كما نتبيَّن –يضيف "***هوسرل***"– من فحص ما يقوم به الحدس المؤسس في الحالات التي يكون فيها حاضرا بوضوح، وهو، في الغالبية العظمى من الحالات، لا يكون بالفعل مطابقا قط للقصد الدلالي. وأيا كان الأمر فليس ثمة هنا أي صعوبة تعترض الفهم. فإذا كانت القيمة الدلالية لا تقوم في الحدس، سيجب ألا يكون الكلام بلا حدس كلاما بلا فكرة. فحين يفتقر إلى الحدس يبقى بالضبط فعل –من النوع نفسه للفعل الذي يعود إلى الحدس بطريقة أخرى والذي يحتمل أن ينقل معرفة موضعه– متعلقا بالتعبير (أي في وعي التعبير الحسي). وهكذا، فإن الفعل الذي به يتمّ الدلّ في الحالة الأولى كما في الأخرى[3].

3. التفكير اللاحدسي ووظيفة العلامات "القائمة-مقام" (*La pensée sans intuition et la « fonction de représentation » de signes*):

---

[1] *Ibid., p. 77.*

[2] *Benoist (J) : Intentionnalité et langage dans les recherches logique de Husserl, op. cit., p. 112.*

[3] *Ibid., p. 113.*

ويبيّن "***هوسرل***" أنه يجب أن يتضح تماما أن التخيل المحدِّس يلعب دورا ضئيلا، في مناطق واسعة من التفكير، وليس من التفكير اليومي غير الدقيق وحسب بل أيضا من التفكير العلمي بدقة، أو لا يلعب عمليا أي دور، وأنه، بالمعنى الأكثر راهنية، يمكننا أن نحكم ونعلل ونتفكر وندحض على أساس من تصورات "رمزية وحسب". وإنه لوصف غير مطابق لهذا المطلب، أن نتكلم هنا على وظيفة للعلامات تقوم–مقام، كما لو أن العلامات هذه تقوم مقام أي شيء ما، وكما لو أن الاهتمام الفكري في التفكير الرمزي يتعلق بالعلامات إيّاها[1].

والحال، –يضيف "***هوسرل***"–، إن هذه الأخيرة ليست في الحقيقة، ولا بأي شكل، ولا حتى بصفة قائمة–مقام، موضِّعات المعالجة الفكرية. وعلى العكس –يقول– نحن نعيش تماما في وعي الدلالة أو أيضا في الوعي الفهم، وهو وعي لا يخذلنا رغم الافتقار إلى حدس مصاحب. ويجب أن يكون ماثلا لذهننا أن التفكير الرمزي ليس تفكيرا إلا بسبب السمة "القصدية" الجديدة أو الفعل الذي يسم فارق العلامة الدالة في معارضة العلامة "وحسب" أي التلفظ الذي يتقوم كموضوع فيزيائي في تصوراتنا محض الحسية. تلك السمة هي معلم وصفي في معيش العلامة الخالية من الحدس والمفهومة مع ذلك[2].

ومن منطلق آخر، يبين "***هوسرل***" أنه ربما سيؤخذ على التفسير الذي قدمه هنا عن التفكير الرمزي أنه يتناقض مع أكثر الوقائع اليقينية التي تظهر في تحليل التفكير الرمزي–الحسابي، والتي شدد "***هوسرل***" عليها في مكان آخر في (فلسفة الحساب)[3].

ألا تقوم مجرد العلامات بالفعل مقام المفاهيم في التفكير الحسابي. "إن اختزال نظرية المطالب إلى نظرية العلامات" كي نستعمل عبارة "***لمبرت***" ***Lambert***، هو عمل كل صنعة حسبية. فالعلامات الحسابية "تختار وتتمّم بحيث يمكن لنظرية العلامات وتوافيقها وتحويلها ...الخ أن تقوم مقام العمليات التي كنا سنضطر إلى القيام بها بالمفاهيم"[4].

---

[1] *Ibid., p. 114.*
[2] *Ibid., p. 116.*
[3] *HUSSERL (e) : philosophie de l'Arithmétique, op. cit., p. 361.*
[4] *Ibid., p. 363.*

والحال، –يؤكد "***هوسرل***"–، إننا لو نظرنا إلى الأمر عن كثب لرأينا أنه يدور على علامات بمعنى مجرد موضوعات فيزيائية لا يمكن لنظريتها وتوافيقها ...الخ أن تنفعنا في شيء. وسيعود مثل ذلك الاستعمال للعلامات إلى العلم الفيزيائي أو أيضا إلى الممارسة الفيزيائية، ولكن ليس إلى فلك علم الحساب[1].

إن الرأي – إلى العلامات المعنية يظهر بوضوح حين نستعيد المقارنة الدارجة للعمليات الحسابية مع عمليات الألعاب الخاضعة لقواعد معينة، وعمليات لعبة الشطرنج مثالا. في هذه اللعبة –كما يرى "***هوسرل***"– لا ننظر إلى البيادق بوصفها موضوعات من عاج أو من خشب...الخ، لها ذلك الشكل أو ذلك اللون. فما يقوّمها من وجهة النظر الظاهرية والفيزيائية أمر مختلف تماما ويمكن أن يتنوع إلى ما لا نهاية.

وعلى العكس، فإنها تصير، بفضل قواعد اللعبة التي تعطيها الدلالة اللعبية المتعينة، بيادق شطرنج أي أمارات لعب في اللعبة المعنية. وتملك العلامات الحسابية هي أيضا كذلك، لجهة دلالتها الأصلية، ولنقل لجهة دلالتها اللعبية، أي تلك الدلالة التي تتوجه تبعا للعب العمليات الحسبية وتبعا لقواعدها في الحساب المعروف جيدا، فلو نظرنا –يؤكد "***هوسرل***"– إلى العلامات الحسابية فقط كأمارات لعبية تعطي تلك القواعد معناها لأدى حل مسائل اللعبة الحسابية إلى علامات رقمية أو إلى معادلات رقمية يعرض حل المسائل الحسابية المتناسبة معها في الوقت نفسه، معنى دلالاتها الأصلية والحسابية تخصيصا[2].

هذا لا يعني، بالتالي، –يقول "***هوسرل***"، أننا نعمل، في أفلاك التفكير الحسابي– الرمزي وفي الحسبة، بعلامات بلا دلالة. فهي ليست "مجرد" علامات "وحسب" بمعنى علامات فيزيائية خالية من أي دلالة تقوم مقام العلامات الأصلية ذات الدلالات الحسابية، ولنقل بالأحرى، إن ما يقوم مقام العلامات ذات الدلالة الحسابية هي تلك العلامات نفسها إنها متخذة بنوع من الدلالة العملانية *Opératoire* أو اللعبية. ويتشكل "نسق" من الالتباسات الطبيعية بصورة لا واعية إن صح القول، ويصير مثمرا بلا نهاية ويعفينا من

---

1 *Ibid., p. 366.*
2 *Ibid., p. 368.*

العمل الذهني الأكبر بما لا يقاس، والذي تتطلبه السلسلة الأصلية للأفاهيم، بفضل العمليات "الرمزية" الأسهل التي تتحقق في السلسلة الموازية المفاهيم اللعبية[1].

ثم -يضيف "**هوسرل**" مُبيناً- أنه يجب بالطبع أن نؤسس منطقيا مشروعية هذه الوسيلة وأن نعين بيقين حدودها، لقد أردنا -يضيف- فقط أن نبدد هنا الخلط الذي نقع فيه بسهولة حين نتجاهل هذا التفكير الرياضي "محض الرمزي". فإذا ما فهمنا المعنى المعروض أعلاه لتعبير "مجرد علامات وحسب" تصلح في علم الحساب ك "بدائل" عن المفاهيم الحسابية (أو عن العلامات ذات الدلالات الحسابية) سيكون من الواضح أيضا أن الإحالة إلى الدور التمثيلي للعمليات الحسابية لا دخل لها في شيء، في صحيح العبارة، مع المسألة التي تشغلنا هنا: أي مسألة ما إذا كان التفكير المعبر عنه ممكنا من دون حدس يصاحبه أو يشهد عليه ويصلح له كأنموذج ويجعله بديهيا. إن التفكير الرمزي بمعنى التفكير من دون حدس، والتفكير الرمزي بمعنى تفكير يتحقق بوساطة مفاهيم عملانية إبدالية (*Concepts opératoires de substitution*) هما أمران مختلفان[2].

4. التشكيك في ضرورة الرجوع إلى الحدس المتناسب من أجل إيضاح الدلالات ومعرفة الحقائق المؤسسة عليها (*Doutes soulevés par la nécessité de revenir à l'intuition correspondante pour l'élucidation des significations et la connaissance des vérités fondées sur elles*):

ينطلق "**هوسرل**" في هذا المجال، من تساءل مدلوله: إذا كانت دلالة التعبير في وظيفة رمزية تكمن في سمة الفعل الذي يفرّق "فقه" العلامة الممثلة من درك علامة بلا معنى، فكيف إذن نقيم الفروق الدلالية ونطلع الالتباسات ببداهة أو نحد من اضطرابات القصد الدلالي، بالعودة إلى الحدس؟

ثم يتساءل من جديد، قائلا: "إذا كان ما يدفع عنه من درك لمفهوم الدلالة صحيحًا، فمن أين يتأتى لنا أن نستعين، من أجل بديهية المعارف المؤسسة فقط على المفاهيم، والقول إنها تنجم عن مجرد تحليل الدلالات؟ -أن نستعين أيضا بالحدس المتناسب؟ في

[1] *BARBARA (R) : introduction à la phénoménologie de HUSSERL, op. cit., p. 37.*
[2] *HUSSERL (E) : recherches logiques, tome 2, op. cit., p. 80.*

الواقع، يقال إنه إذا أردنا أن "نعي بوضوح" معنى تعبير ما (مضمون مفهوم ما).علينا أن ننتج حدسا متناسبا معه، وأن نلقف فيه ما هو "مرئي إليه بخاصة" بالتعبير[1].

على أي حال، -يوضح "***هوسرل***"- إن التعبير التمثيلي الرمزي يرى- إلى شيء ما وليس فقط إلى ما يرى – إليه التعبير الموضح بالحدس. ولا يمكن للدلّ أن يتحقق بواسطة الحدس وحسب، وإلا لكان علينا أن نقول إن ما نعيشه، في الجزء الأكبر بلا منازع من محادثاتنا ومن قراءاتنا، ليس سوى إدراك المركبات السمعية والبصرية في الخارج أو تخيلها. ويؤكد "***هوسرل***" أنه ليس بنا حاجة إلى أن نكرر من جديد أن مثل ذلك الفهم هو في تناقض بيّن مع مضمون المعطيات الفينومينولوجية، وبكلام آخر-يؤكد "***هوسرل***"-: أننا، بالعلامة اللفظية أو المكتوبة، نعيش هذا الأمر أو ذاك، وأن ذلك الرأي- إلى (*Visée*) هو سمة وصفية للتكلم والسماع الفهمين وان رمزيين وحسب[2]. لكن الجواب عن السؤال الأول المطروح -يقول "***هوسرل***"- يجعلنا نلاحظ أن القصود الدلالية الرمزية وحسب، لا تفرق في الغالب بوضوح بعضا عن بعض، ولا تجعل سهولة المماهيات (*Identifications*) والفروق-التي لا تلزمنا، مع ذلك، إلا لغايات الحكم المثمر عمليا وان لا بديهيا- وأمانها ممكنين. ولكي نتعرف الفروق الدلالية، والفرق بين الذبابة والفيل، ليس بنا حاجة إلى استعدادات خاصة.

إلا أنه حيث تتداخل الدلالات، كما لو أنها في مجرى متصل، وحيث تمحو اضطراباتها غير المدركة الحدود التي يتطلب أمان الحكم بقائها، فان اللجوء إلى الحدس هو الذي يشكل وسيلة الإيضاح العادية. وعندها يطلع من القصد الدلالي للتعبير الممتلئ بحدوس مختلفة والتي لا تعود إلى المفهوم نفسه، يطلع بوضوح، بالارتباط مع التوجه المختلف تماما للامتلاء، فرق في القصد الدلالي[3].

وبالصلة بالسؤال الثاني، -يؤكد "***هوسرل***"-، يجب أن نلاحظ أن كلّ بداهة للحكم (كل معرفة راهنة بالمعنى القوي) تفترض دلالات مليئة بالحدس. وحيث يدور الأمر على

---

[1] *Ibid., p. 80-81.*
[2] *Ibid., p. 81.*
[3] *Ibid., p. 81-82.*

معارف "تنجم" عن تحليل مجرد دلالات الألفاظ، يكون شيء آخر بالضبط مقصودا غير ما توحي به الألفاظ. ويؤكد كذلك، إن ما نرى–إليه بذلك هو معارف لسنا بحاجة من أجل بداهتها إلا لمجرد استحضار "الماهيات المفهومية" (*Essences conceptuelles*) التي فيها تجدد الدلالات العامة للألفاظ ملأها على نحو كامل، في حين أن السؤال عن وجود الموضّعات (*L'existence d'objets*) المتناسبة مع المفاهيم أو أيضا مع تلك المدرجة تحت الماهيات المفهومية، لا يدخل في الحسبان هنا. والحال، –يضيف– إن المفاهيم الماهوية ليست بالأحرى سوى دلالات الألفاظ نفسها، ولذا فان المعادلتين: "التأسيس فقط على مفاهيم (أو على ماهيتها)" و"أن تنجم دلالات الألفاظ بمجرد التحليل" لا تعنيان الأمر نفسه إلا التباسا. والماهيات المفهومية ليست بالأحرى، في كل حالة، سوى المعني المالئ "المعطى"، حيث إن دلالات الألفاظ (وبدقة أكبر: القصود الدلالية للألفاظ) تؤدي إلى تصورات محض حدسية متناسبة والى صيغ أو بناءات ذهنية معينة. لا يتعلق التحليل المذكور للتو إذن بالقصود الدلالية الفارغة بل يملئها الموضّعات والصور. ولذا فانه لا يقول أي شيء عن مجرد الأجزاء الدلالية أو عن الصلات القائمة بينها، بل يسلمنا صلات ضرورية بديهية تتعلق بعامة، بالموضّعات المفكّرة في الدلالات بوصفها متعينة على هذا النحو أو ذاك[1].

إن هذه النظرات –في ما يرى "***هوسرل***" تحيلنا، حقا، إلى فلك من التحليلات الفينومينولوجية التي تعرفناها مرات عدّة بوصفها لا غنى عنها، والتي تبدل الصلات القبلية القائمة بين الدلالة والمعرفة، أو أيضا بين الدلالة والحدس الموضح، والتي عليها لوحدها أن تسمح لنا بأن نسير بمفهومنا الدلالي وصولا إلى إيضاحه الكامل بتمييزه من المعنى المالئ (le sens remplissant) وبتعميق معنى هذا الملء[2].

5. سمات الفهم المختلفة و"الكيفية المشتهرة (*Les différents caractères de la compréhension et la « qualité de connu »*):

[1] *Ibid., p. 82-83.*
[2] *Ibid., p. 83.*

يفترض فهمنا، -يشير "***هوسرل***"- حتى وان لم يكن دقيقا بإطلاق، تفريقا معينا بين السمات الفعلية واهبة الدلالة حتى في الحالات التي فيها تفتقر القصود الدلالية هذه إلى حدّسنة. ولا يمكننا، -كما يوضح-، في الواقع، التسليم بأن "التصورات الرمزية"، التي تتحكم عندها بفهم العلامات أو باستخدامها بالتوافق مع معناها، متعادلة وصفيا، ولا أنها تقوم بلا فرق، هي هي بالنسبة إلى التعابير جميعها، كما لو أن مجرد المركبات اللفظية والحمالات الحسية العفوية للدلالة كانت هي وحدها التي تشكل الفرق[1].

ويردف "***هوسرل***" موضحا، أنه سنقتنع بذلك بسهولة، إذا اتخذنا كأمثلة التعابير الملتبسة التي يمكن أن ننجزها، ونتعرف بسهولة التبدل الدلالي من دون أن يكون ثمة أي لزوم لأن تصحبها حدسنة. والفرق الوصفي الذي يظهر هنا ببداهة، لا يمكن أن يطاول العلامة الحسية التي تبقى هي نفسها، بل عليه أن يكون على صلة بالسمة الفعلية التي تخضع بالضبط لتغيرات نوعية. ولنعد من جديد إلى الحالات التي تبقى فيها الدلالة هي هي في حين يتغير اللفظ، ومثال ذلك حيث لا يوجد سوى مجرد فروق اصطلاحية- تعبيرية. هنا، -يرى "***هوسرل***"- ننظر إلى العلامات الحسية المختلفة التي لها الدلالة نفسها (نتكلم كذلك أحيانا على اللفظ "نفسه" إنما في لغات مختلفة)، ونراها تعطينا مباشرة الانطباع بأنها "الشيء نفسه" حتى قبل أن يمكن للواهمة المنتجة (*L'imagination reproductrice*) أن تضيف إليها الأخيلة ذات الصلة بحدسنة الدلالة[2].

ويوضح "***هوسرل***" في الوقت نفسه، بأمثلة مشابهة، كم أن فكرة السمة الفهمية، التي تبدو معقولة في البداية، ليست في النهاية سوى ما أشار إليه "ريل" (*Riehl*) تحت اسم "سمة الشهر" (*Caractère du connu*)، وما أشار إليه "***هفدنغ***" (***Höffding***) باسم أقل تطابقا هو "الكيفية المشتهرة (*Qualité du connu*)[3].

ويرى "***هوسرل***"، حتى الألفاظ غير المفهومة يمكن أن تمثل أمامنا بصورة معارف قديمة، فالأبيات اليونانية المحفوظة غيبا تبقى ثابتة في الذاكرة أطول بكثير من فهم معناها

---

[1] *Ibid., p. 83-84.*
[2] *Ibid., p. 84.*
[3] *Ibid., p. 85.*

وتبدو لنا أيضا معروفة تماما مع أنها لم تعد مفهومة. وغالبا ما يستيقظ الفهم المفتقد لاحقا (وأحيانا، طويلا بعد دخول التعابير المترجمة إلى لغتنا الأم أو دخول مرتكزات دلالية أخرى) وتضاف السمة الفهمية عندها إلى سمة الشهرة كشيء ما جديد بوضوح لا يغير المضمون الحسي ولكن يضفي عليه مع ذلك سمة نفسية جديدة. نتذكر أيضا الطريقة التي بها تتحول القراءة أو الإلقاء الآليين أحيانا، وأشعار معروفة من زمن طويل، إلى قراءة أو إلقاء مفهومين. وتحضر كمية من الأمثلة أيضا تجعله بديهيا خصوصية السمة الفهمية[1].

6. الدرك في التعبير والدرك في التصورات الحدسية (*L'Aperception dans l'expression et l'Aperception dans les représentation intuitives*):

ينسب الدرك الفاهم –كما يرى "***هوسرل***"– الذي فيه تتم عملية الدّل من حيث إن كلّ درك هو بمعنى معين فهم أو تفسير، إلى عمليات الدرك واهبة الموضوع (المنجزة بصور مختلفة) التي فيها يتولد عندنا تصور حدسي (إدراك، تخيل، إعادة إنتاج، ...الخ) لموضّع ما (ومثالا لشيء "خارجي") بوساطة مركب إحساسي معيش. إلا أن البنية الفينومينولوجية لوجهي الدرك تفرق كثيرا. يقول "***هوسرل***" لنتوهم وعيا قبل أي تجربة لديه إمكان أن يحسّ الأمر نفسه الذي نحسه. لكنه لا يحدس بعد لا أشياء ولا أحداثاً عينية، لا يدرك الأزهار ولا البيوت ولا طيران العصفور أو نباح الكلب. نشعر على الفور هنا بالميل إلى التعبير عن المطلوب كما يأتي: بالنسبة إلى وعي مماثل لا تعني الأحاسيس شيئا، وليس لها بالنسبة إليه قيمة علامات الموضّع نفسه، فهي معيشة وحسب إنما تفتقر إلى تفسير مموضع (متولد من "التجربة"). يمكن إذن الكلام هنا على دلالة وعلامات كما بصدد التعابير والعلامات المنتسبة إليها[2].

على أي حال، –يؤكد "***هوسرل***"–، ينبغي ألا يفسر ما قيل حتى الآن، في حال المقارنة مع الإدراك (الذي نقتصر عليه من أجل التبسيط)، كما لو أن الوعي يلقي بنظره على الإحساسات ويجعل منها موضّعات إدراك ما وموضّعات تفسير لن يكون ممكنا إلا بتأسيسه على قاعدة ذلك الإدراك: على نحو ما يجري بالنسبة إلى الموضوعات الفيزيائية

[1] *Ibid., p. 84-85.*
[2] *Ibid., p. 85.*

التي نعيها بالفعل موضّعيا والتي تلعب شأنها شأن الألفاظ دور العلامات بالمعنى الخاصي[1]. ولا تصير الإحساسات موضوعات تصورية بوضوح إلا في التفكر السيكولوجي، في حين أنها في التصور الحدسي الساذج تكون على الأرجح مكوّنات من المعيش التصوري (أجزاء من مضمونه الوصفي) إنما ليس قط موضّعاته. يتحقق التصوّر الإدراكي جراء أن المركب الإحساسي المعيش يحييه على نحو ما سمة فعلية معينة، أو درك معين أو قصد، وبذلك يظهر الموضّع المدرك في حين أن المركب نفسه لا يظهر، وكذلك أيضا الفعل الذي يتشكل فيه الموضّع المدرك بما هو كذلك[2]. ويفيد التحليل الفينومينولوجي –كما يتصور "***هوسرل***"– أيضا أن مضمون الإحساس يقدم مادة بناء مماثلة لمضمون الموضّع الذي نتصوره: من هنا ينجم أننا نتكلم على ألوان وامتدادات وإشادادات نحس بها من جهة وندركها من جهة أخرى (أو نتصورها). وما يتناسب من جهة مع ما يقوم في الجهة الأخرى ليس قط شيئا ما متماهيا، بل فقط شيء ما قريب منه في الجنس كما تقنعنا بذلك بسهولة الأمثلة الآتية: لون الكرة المتماثل الذي نراه (ندركه لأننا نتصوره) لا نحس به[3].

والحال –يوضح "***هوسرل***"–، إن مثل هذا "التفسير" يصلح كأساس في حالة العلامات بمعنى التعابير، إنما فقط بما هو درك أول. فإذا ما نظرنا إلى الحالة الأبسط التي فيها يكون التعبير مفهوما إنما غير مزود بأي حدس شاهد، فان ظاهرة العلامة وحدها ستبرز، بواسطة ذلك الدرك الأول، بوصفها موضوعا فيزيائيا معطى هنا والآن (مثال التلفظ). لكن هذا الدرك الأول يؤسس دركا ثانيا يتخطى كليا المادة الإحساسية المعيشة التي لا تعود تعثر فيه على مادتها البنائية المتماثلة من أجل موضعية جديدة كليا مرئي– إليها الآن. ويرى إلى هذه الأخيرة في فعل الدل الجديد إلا أنه لا يستحضر في الإحساس. ويفترض الدل، أي سمة العلامة التعبيرية، يفترض بالضبط العلامة التي يظهر أنه يدل عليها. أو، لكي –يوضح "***هوسرل***"– نتكلم لغة محض فينومينولوجية، الدلّ هو سمة الفعل

---

[1] *Benoît (J): entré acte et sens, op. cit., p. 113.*
[2] *Ibid., p. 115.*
[3] *Ibid., p. 117.*

الذي، إذ يتخذ هذا اللون أو ذاك، يشترط فعلا تصوريا حدسيا كأساس ضروري له[1]. وفي الأخير يرى "***هوسرل***"، أنه يتشكل التعبير بما هو موضوع فيزيائي. إلا أنه لا يصير تعبيرا، بالمعنى القوي والخاصيّ، إلا بالفعل المؤسّس[2]. ما ينطبق في الحالة الأبسط على التعبير الفهمي بلا حدس، –يرى "***هوسرل***"– أنه يجب أن ينطبق أيضا في حالة أكثر تعقيدا حيث يكون التعبير متحدا مع الحدس المتناسب معه. ولا يمكن لتعبير واحد بعينه نستخدمه بإعطائه معنى، تارة مع حدس شاهد عليه وطورا من دون حدس، لا يمكنه بالتأكيد أن يستمد، من أفعال من طبيعة مغايرة، قيمته الدلالية[3].

وفي الختام، يؤكد "***هوسرل***" أنه ليس من السهل أن نحلل هذا الوضع الوصفي مع كل تلويناته وتشعباته اللطيفة التي لم نأخذها بالحسبان هنا. أما ما يواجه أساسا صعوبات فهو أن ندرك بصواب وظيفة التصورات المحدّسة–أي تأييد القصد الدلالي أو تبديه بالعلاقة مع السمة الفهمية أو الدلالية التي صلحت في التعبير البلا حدس، كمعيش واهب للمعنى. وثمة هنا حقل واسع للتحليل الفينومينولوجي وحقل لا يمكن للمنطقي أن يتجنب دخوله إن شاء أن يوضح الصلات القائمة بين الدلالة والموضّع، الحكم الحقيقة، القصد الغامض والبداهة المؤيدة[4].

[1] *HUSSERL (E) : recherches logiques, tom 2, op. cit., p. 86.*
[2] *Ibid., p. 86-87.*
[3] *Ibid., p. 87.*
[4] *Ibid., p. 88.*

الفصل الرابع:

العلامة والمعنى عند " هوسرل" – مقاربة مفاهيمية-.

المبحث الأول: "دريدا" قارئا " هوسرل".

المبحث الثاني: بين الكتابة والكلام قراءة في تفكيكية " جاك دريدا".

تجلَّت الميتافيزيقا (كلّ فكرة ثابتة وساكنة مجتثة عن أصولها الموضوعية وشروطها التاريخية) كفلسفة في "الحضور" (حضور المعنى وتمثله أمام الذات، حضور الإحساس للجسد، حضور الوعي لذاته...)، وكمبحث وجودي عن مبدأ أولي وقاعدة أصلية لكلّ خطاب. فالأسئلة من قبيل: كيف نفكّر "في" الاختلاف؟ وكيف أنّ تفكيرنا "هو" اختلاف؟ هي نتاج قراءة "دريدا" لــ "***هوسرل***" (وقراءاته لــ "***هيغل***" و"***نيتشه***" و"***هيدغر***" و"***فرويد***" و"***دي سوسير***") ومفهومه للعلامة[1].

فهذه الأخيرة، مركبة من مفهومين: التعبير والإشارة باعتبارهما رابطان يدلاّن على شيء ما. فالتعبير هو "إرادة القول" وكعلاقة ترتبط بالموضوع المثالي، فهو ذو طابع "جواني" طبيعة الإشارة هي طبيعة "خارجية" مادامت تكمن وظيفتها في الدلالة على شيء خارج الأنا، خارج الوعي. ومادام التعبير هو التعبير "عن شيء ما"، فالخارج (*Le dehors*) الذي يمتد إليه ويُسند إليه المعنى الكائن في الداخل (*Le dedans*)، ليس هو العالم أو الطبيعة وإنّما هو الوعي كحضور، هو التفكير وموضوعه المتضمّن فيه، هو القصد، "المعبّر عن". الإشارة هي "الدال" عن حقيقة خارجية والتعبير هو "مدلول" حقيقة باطنية. الحضور الممتلئ للوعي هو جعل الحقيقة الخارجية بين قوسين وتعليق حكم الإشارة. إنّ هذا الحضور الممتلئ للوعي في اللحظة الراهنة هو صوت داخلي أو نداء باطني أو صدى جوّاني فإنّه لا يوصل خارج ذاته أي شيء لأنّه مستغرق في التمثلّ والتخيّل. فهو "إرادة القول" كمناجاة باطنية بحتة.

هذا النوع من التصوير الفنّي والفينومينولوجي "يكسّر" العلاقة الكائنة بين التعبير المنطوي في الداخل والإشارة المنبسطة في الخارج. فكلّ ما تتمثّله الذات له خاصية التكرار وما تتمثله الذات هو مجرد "مثاليات" *Idéalités* لا تنفك عن العودة والرجوع[2].

[1] محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص: 187.
[2] المرجع نفسه، ص: 188.

حينما تحرّر المنطق على يد "***هوسرل***" من النزعات الصورية والميتافيزيقية والنفسانية التي كانت تصطنع الطرائق المنهجية للعلوم الطبيعية ذات المنحى الاستقرائي بدأ الطموح إلى بناء علم دقيق للفلسفة تحت تأثير التفكير "الرياضياتي" يتجسد انطلاقًا من نقد نفساوية "***برنتانو***" وبلورة تصور لفينومينولوجيا أخذت على عاتقها تجاوز النزعة النفسية والنسبية التاريخانية والفكر البراغماتي وثنائية الذات/ الموضوع ضمن استراتيجية معرفية بالغة التعقيد من حيث إنّها أتت في سياق تاريخي كان الفكر الغربي يعيش على وضع أزمة الذاتية واللاعقلانية، ويعاني أزمة روحية نظرا لفشله في جعل المنطق نظرية للعلم.

تتعامل الفينومينولوجيا مع الظواهر كما يتجه إليها الوعي، ويضفي عليها قصدا معينا، فالوعي هو وعي بشيء ما. إنّ الواقع والعالم كليهما يعينان بعض وحدات المعنى التي لها مشروعية الوجود، هذا إذا كانت وحدات المعنى ترتبط ببعض التسلسل داخل الوعي المطلق والخالص الذي يمنح بموجب جوهره هذا المعنى أو ذاك، وتضفي المشروعية على المعنى[1]، وبعد أن صار العلم جملة الإجراءات الاستنباطية ذات الخصيصة النسقية بات من الضروري أن تستجيب إلى هذا الضرب من المنطق الخالص الذي يضع المعنى في أولوياته الإستراتيجية. إنّ المعنى تعد ركيزة أساسية في الفينومينولوجيا (فهو ماهية الشيء اللانهائية)، وهو ما يستهدفه الوعي في علوه[2]. إنّ مقاربة المعنى من منظور التحليل الفينومينولوجي يخضع إلى التمييز الذي حاول "***هوسرل***" أن يبرزه بين المنطقين الصوري والمتعالي وبين المقولتين الخالصتين للمعنى وللموضوع. إنّ قيمة مقولات المعنى وقف على العناصر الأولية التي هي قوام كلّ النظريات على الإطلاق.

---

[1] *HUSSERL (E) : Idées directrices pour une phénoménologie, op. cit., p : 183.*

[2] سامي أدهم، ابستيمولوجيا المعنى والوجود– نقد ا لتطورية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص:19.

المبحث الأول: "دريدا" قارئا " هوسرل" .

يؤكد بعض النقاد الألمان بحق، بأنَّ "***هوسرل***" هو أهم فيلسوف عرفته البشرية بعد "***أفلاطون***". ولعلَّ أهميته تبرز أكثر حين مطالعتنا لكتابات ما بعد الحداثة التي يمكن وصف فلسفتها بأنها مشروع نقدي وتفكيكي لنظام الوعي وفلسفة الحضور الهوسرليانية.

إن نصوص كتاب "الصوت والظاهرة" هي نصوص تنتمي إلى المناظرة مع "***هوسرل***" ومع الإرث الفينوميونولوجي في مفاصله الإشكالية الكبرى، التي هي في الوقت نفسه مواضع فلسفية لهذه المناظرة التي شغلت ما يزيد على العقد الأول تقريبًا من فكر "***دريدا***"، أقرب ما تكون إلى سنوات التعلم الفلسفي. فإن اصطنعنا لهذه المناظرة ترتيبا وجدنا أن أول هذه المواضيع مسألة النشأة والتكوين في السنوات 1953–1954 مع مشكل النشأة في فلسفة "***هوسرل***"[1]، وثانيهما مسالة الوعي والتاريخ في التصدير المطول الذي وضعه لترجمة "أصل الهندسة" إلى الفرنسية سنة 1962[2]، وأخيرا مسألة اللغة والعلامة من خلال فحص نقدي لأول "البحوث المنطقية" في العمل الذي كتبه سنة 1967، والمتمثل في "الصوت الظاهرة"[3].

إنَّ مشروع نقد الميتافيزيقا بواسطة استعادة مسألة الكتابة ووضعها الفلسفي عند "***دريدا***" إنما هو مشتبك اشتباكا حميميا بتأويل البنية الميتافيزيقية لفينومينولوجيا " ***هوسرل***". ولأن وضع "الصوت الظاهرة" في مساق هذه القراءة وضع متأخر، فأن ذلك أدعى أن يجعلنا نأخذه معيارا لانتظام الآنات التأويلية المختلفة التي تشكل موقف "***دريدا***" من فلسفة "***هوسرل***".

وفي هذا المنحى يلخص لنا الباحث "***فتحي إنقزو***" جملة الملاحظات التي يمكن أن نسجلها بخصوص هذه المسألة .

---

[1] *Derrida (J) : le problème de la genèse dans la philosophies de Husserl, P.U.F, Paris, 1990*

[2] *Husserl (E) : l'origine de la géométrie, traduction et introduction J.Derrida, P.U.F, Paris, 1962.*

[3] *Derrida (J) : la voix et le phénomène, introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, P.U.F, Paris, 1983.*

1. كونه الموضع الأخير في ترتيب هذه المواضع فهو يمكن أن يكون محصلتها النهائية، أي خاتمة التمرس التفكيكي- التأويلي بالنص الفينومينولوجي ومحصلته القصوى في حدود الفترة الأولى من فكر "***دريدا***". يقيس ذلك مدى الانتقال من أفق المعقولية الزمانية التاريخية في فكر "***هوسرل***" إلى أفق اللغة ونظرية العبارة أي المنطق. إنها أقرب إلى الحركة الإرتدادية من ملف الإشكاليات المتأخرة – الإشكالية التاريخية والتكوينية: "الأزمة"، "أصل الهندسة" –إلى الملف التاسيسي في الفينومينولوجيا: "البحوث المنطقية" ورأس هذه البحوث في فهم "***هوسرل***": ممارسة قراءة بمفعولات رجعية للأثر الفينومينولوجي .

2. يعتبر كتاب "الصوت الظاهرة" معاصرًا لكتاب "في الغراماتولوجيا" الذي نشر في 1967[1]. من المواضيع المشتركة بين الكتابين الانشغال بمسألة سيادة الصوت في الفكر الغربي دون الكتابة ونظام الفوارق الذي أنتجه في تاريخ هذا الفكر فضلا عن قضية السؤال عن ماهية العلامة نفسها أو ما أسماه "الماهية الصورية" للعلامة المحددة إجمالاً إنطلاقًا من الحضور[2]. هذان الكتابان يتبادلان التفاعل والإحالة: الصوت والظاهرة هو الفصل الفينومينولوجي الذي يكتبه "***دريدا***" في الغراماتولوجيا، أو لعله فاتحة البيان المعلن عن مبادئ القراءة التفكيكية لــ "***هوسرل***" من حيث هي في الوقت نفسه قراءة لتاريخ الفلسفة بما هو تاريخ الميتافيزيقا.

3. القرب بين "الصوت والظاهرة" و"الكتابة والاختلاف"، والذي هو نص مركب من محاولات تتقاطع فيها إشكالات المكتوب بين الأدب والفلسفة المعاصرة وعلوم الإنسان، دال على انخراط الكتاب "الصوت الظاهرة" ضمن محور "الاختلاف" الذي بات في قلب الفكر الفلسفي المعاصر. أنّ حضور هذا النص هو حضور عالق بتكون الإشكالية الفلسفية لصاحبه وليس مجرد سند خلفي لهذه الإشكالية أو عرضها التأويلي والتاريخي. فقارئ الفصل الأول من "الغراماتولوجيا" يلفي أثر هذا الحضور على نحو بيّن ومعلن عن التواطؤ بين قراءة "***هوسرل***" وتفكيك مسألة العلامة بالخصوص، وقراءة تاريخ الفلسفة

[1] *Derrida (J) : de la grammatologie, minuit, Paris, 1990.*
[2] *Ibid., p-p : 17-31.*

بوصفه تاريخ الميتافيزيقا في بنيته المنطقية والتاريخية القارة، في لحظاته التكوينية الكبرى التي تناسب فيها الأقوال والنظريات عصورًا وأزمنة للفكر، متنامية على مساق فكري وزماني منتظم.

يرى *"دريدا"* أن "البحوث المنطقية" (1900-1901) فتحت سبيلا انخرطت فيه الفينومينولوجيا برمتها. وأن "أفكار1، و"المنطق الصوري والمنطق المتعالي" قدما تفسيرات واضحة لمفهومات المعنى القصدي أو النوميائي، الفرق بين طبقتي التحليلية بالمعنى القوي (المورفولوجيا المحضة للأحكام ومنطق اللزوم)، ورفعت عن مفهوم العلم بعامة[1] الحد الاستنباطي والنمولوجي *Nomologique* المفروض عليه إلى ألآن. إن الأوائل المفهومية التي قامت عليها البحوث" لا تزال حاضرة في "الأزمة" وفي النصوص الملحقة بها ولاسيما في "أصل الهندسة" وخاصة عندما تتعلق كلها بمسالة الدلالة واللغة عامة.

ففي هذا الميدان أكثر من أي ميدان آخر بإمكان القراءة المتأنية أن تكشف في كتاب "البحوث" عن البنية الأم لجُمّاع الفكر الهوسرلي. تتيسر في كل صفحة قراءة ضرورة الردود الماهوية أو الفينومينولوجية -أو مراسلها الضمني- وحضور بيّن لكل ما تمكن من الإقبال عليه[2].

غير أن فاتحة أول "البحوث" (العبارة والدلالة) فصل مخصص "للتمييزات الجوهرية" التي تتحكم على نحو صارم بكل التحليلات المقبلة. إن متانة هذا الفصل قائمة على تمييز أُقترح منذ الفقرة الأولى: إن للفظة "علامة" *Signe* ، معنى مزدوجًا يمكن للعلامة أن تعني "العبارة" *Expression* أو "الإشارة" *Indice*.

يقف هنا *"دريدا"* موقفا تساؤليًا: ما هو ضرب السؤال الذي مكننا من استقبال هذا التمييز وقراءته وهو مُحمل هكذا ببرهان ثقيل ؟

يرى *"دريدا"* أن *"هوسرل"* بادرَ، من قبل أن يقترح هذا التمييز "الفينومينولوجي" الصرف بين معنيي لفظة "العلامة"، أو بالأحرى قبل الاعتراف بها قبل النص عليها فيما أريد له أن يكون وصفًا محضًا، وإلى ضرب من الرد الفينومينولوجي قبل أوانه: فهو

---

[1] *Husserl (E) : logique Formelle et logique transcendantale,op. cit., p : 137.*
[2] *Derrida (J) : la voix et le phénomène, op.cit, p :01.*

يعطل كل معرفة قائمة ويؤكد على ضرورة استثناء الافتراضات سواء كانت آتية من الميتافيزيقا، أو علم النفس، أو علوم طبيعية. ليست نقطة الانطلاق من "حدث" اللغة افتراضًا شرط أن ننتبه إلى عرضية المثال. فالتحليلات التي تجري على هذه الشاكلة تحتفظ "بمعناها" و"بقيمتها الإبستيمولوجية"- أي بقيمتها على جهة نظرية المعرفة – سواء وجدت اللغات أم لم توجد وسواء وجد الناس ووجدت الطبيعة بالفعل أو فحسب ضمن المخيلة وعلى وجه الإمكان"[1].

يحدِّد "***دريدا***" إشكالية الكتاب انطلاقًا من تصوره لجملة من الأسئلة يراها في تجمعها وتماسكها، تفضي إلى توضيح مسألة العلامة في فينومينولوجيا " ***هوسرل***".

كيف لنا أن نبرر أولا القرار الذي قضى أن التفكير في العلامة يدخل تحت طائلة المنطق؟ وإن كان مفهوم العلامة متقدما على التفكير المنطقي، متروكًا وخاضعًا لنقده فما هو مصدره؟ ما مصدر ماهية العلامة التي ينضبط بحسبها هذا المفهوم؟ من أين لنظرية المعرفة أن يكون لها سلطان يعيّن ماهية اللغة وأصلها؟

ويرى "***دريدا***" أنه ليس أدعى إلى صرفنا عن الدهشة كالجهد الجبار، المثابر والدؤوب للفينومينولوجيا لحفظ الكلام وإثبات رابطة جوهرية بين العقل (*Logos*) والصوت (*Phoné*)، شرف الوعي الذي لم يتكلف "***هوسرل***" عناء التساؤل في العمق عما كان رغم ما خصص له من التأمل غير المحدود على صعد عدة) وهو ليس إلا إمكان الصوت الحي. إن الوعي بالذات، وهو لا يظهر إلا ضمن علاقته بموضوع، بوسعه حفظ حضوره وتكراره، ليس قطعا غريبا عن إمكان اللغة تماما ولا سابقا عليها[2]. يرى "***دريدا***" أن "***هوسرل***" أراد، الإبقاء على طبقة أصلية صامتة، "قبل تعبيرية" (*Pré-expressive*)، للمعيش. إلاّ أن إمكان تقوم موضوعات مثالية تنتمي إلى ماهية الوعي، وهذه الموضوعات المثالية هي محصلات تاريخية ليس بإمكانها أن تظهر إلا بفضل أفعال خلق أو قصد، يجعل من العسير فرز عنصر الوعي عن عنصر اللغة. هنا يتساءل "***دريدا***" قائلاً : ألا يأتي هذا الاختلاط باللاحضور (*La non présence*) وبالاختلاف (*La différence*)

[1] *Ibid., p : 2.*
[2] *Ibid., p : 14.*

(التوسط، العلامة، الإحالة، إلخ) إلى قلب الحضور للذات؟ ثم يجيب، وهذا الجواب اسمه "الصوت". إن لغز الصوت ثري وعميق بكل ما يبدو أنه يجيب عنه. أن يكون الصوت متظاهرا بحراسة الحضور وأن يكون تاريخ اللغة المنطوقة أرشيفا لهذا التظاهر، فإن فيه ما يمنعنا أصلا من اعتبار "الصعوبة" التي يجيب عنها الصوت في فينومينولوجيا "***هوسرل***" بوصفها صعوبة نسقية أو تناقضا تختص هي به[1].

ويضيف "***دريدا***" موضحًا، أنه يبقى، أن هذه "الصعوبة " تنتظم القول الهوسرلي بكامله وأنه ينبغي علينا أن نعترف بأثرها. إن الشرف اللازم للصوت، الذي هو حاصل عن كامل تاريخ الميتافيزيقا، سيؤصله "***هوسرل***" باستنفاذ كل مصادره وبأعلى ما لديه من النقد. ذلك أنه لا ينسب المجانسة الأصلية للمادة السمعية أو للصوت الفيزيائي، أو لجسم الصوت في العالم ، مع اللوغوس بعامة، وإنما للصوت الفينومينولوجي، للصوت في طينته المتعالية، للنَّفَس (*Souffle*) للإحياء القصدي الذي يبدل جسم الكلمة جسدا (*Chair*)، يجعل من الجسم جسدا [لحمه روحانية]. إن الصوت الفينومينولوجي سيكون هو اللحمة الروحية التي تستمر في الكلام وفي القيام على نفسها – الإنصات إلى نفسها– عند غياب العالم. ويؤكد "***دريدا***" أن ما ننسبه إلى الصوت ننسبه إلى لغة الكلمات، إلى لغة مؤلفة من وحدات –اعتقدنا أنها لا ترد ولا تتحلل– بها يكون التئام المفهوم المدلول و"المركب الصوتي" الدال. ثم يضيف، ورغم يقظة الوصف فإن تناولاً لعله ساذجًا لمفهوم "الكلمة" لم يمكن الفينومينولوجيا من رفع التوتر بين مطلبين إثنين: خلوص الصورية وجذرية الحدسية (*La pureté du formalisme et la radicalité de l'intuitionnisme*)[2].

يتناول "***دريدا***" في "الصوت والظاهرة" وفي فصوله السبعة، مسألة العلامة عند "***هوسرل***" شارحًا لأهم تمفصلاتها وموضحًا لأهم أبعادها، وفي الآن نفسه يقدم جملة من الانتقادات قصد إبراز أهمية التصور الهوسرلي في المسالة اللغوية بشكل عام. وقيمة المقاربة الفينومينولوجية.

---

[1] *Ibid., p : 15.*
[2] *Ibid ; p : 15-16.*

العلامة والعلامات (*Le signe et les signes*): يبتدئ "***هوسرل***" بفكّ هذا الإغلاق: إن كلمة "علامة" تصدق في اللغة المتداولة دوما وأحيانًا في اللغة الفلسفية، على مفهومين متمايزين: مفهوم العبارة *Expression* الذي تم التعود عليه على اعتباره رديفا للعلامة بعامة، ومفهوم "الإشارة". غير أن ثمة علامات بحسب "***هوسرل***"، لا تعبر عن شيء، لأنها لا تنقل –مما ينبغي أن نقوله مرة أخرى بالألمانية– شيئا بإمكاننا أن نسميه *Bedeutung* [دلالة] أو *Sinn* [معنى] وتلك هي الإشارة. وبالفعل فالإشارة هي علامة كالعبارة. سوى أنها خلافا لهذه الأخيرة ومن حيث هي إشارة منزوعة الدلالة أو المعنى: بدلالة *Brdeutunglos*، بلا معنى *Sinnlos*. وهي على ذلك ليست علامة بغير دلالة. إذ ليس يمكن بالطبع أن تكون علامة دون دلالة، وأن يكون دال دون مدلول[1]. وهنا، يخشى "***دريدا***" أن تكون الترجمة الماثورة بكلمة *Bedeutung* بكلمة *Signification*، والتي باتت قائمة ولا مناص منها تقريبا، مفسدة لنص "***هوسرل***" بأكمله فتعوق فهمه في قصده المحوري وتبعا لذلك في كل ما يتبع هذه "التمييزات الجوهرية" الأولى[2]. ويرى "***دريدا***" أنه بإمكاننا أن نقول بالألمانية وبدون تعسف، إن العلامة *Zeichen* هي منزوعة من الدلالة هي *Bedeutugslos*، وليست *Bedeutsam*، ولا يمكننا أن نقول في الفرنسية دون أن نقع في التناقض أن علامة ما هي منزوعة من الدلالة. ويمكن أن نتحدث في الألمانية عن عبارة *Ausdruck* بوصفها [حاصلة للدلالة] *Bedeutsane zeichen* وهو الأمر الذي كان يقوم به "***هوسرل***"، وليس بمقدورنا –يؤكد "***دريدا***"– دون الوقوع في الحشو أن نترجم *Bedeutsane zeichen* بعلامة دالة *Signe signifiant*، الأمر الذي يوحي بإمكان وجود علامات غير دالة، خلافا لطبائع الأمور ولمقصد "***هوسرل***"[3].

ويشير "***دريدا***" إلى أن "***هوسرل***" سرعان ما يتأكد أن تعبيرية العبارة *Expressivité de l'expression* –التي تفترض مثلية *Idealité* الدلالة– تنطوي على رابطة متينة مع إمكان الخطاب المنطوق. فالعبارة هي علامة لسانية صرفة، وهو يميزها قطعا وفي المقام

---

[1] *Ibid., p : 17.*
[2] *Voir : Husserl (E) : recherche logiques, tome 2, op.cit, p : 27.*
[3] *Derrida (J) : la voix et le phénomène,op. cit., p : 17-18.*

الأول عن الإشارة. ويصرح "**دريدا**"، رغم أن الخطاب هو بنية شديدة التعقيد تنطوي دوما وفعلا على طبقة إشارية سيكون من العسير وضعها في حدودها، فإن **هوسرل** يحفظ لها منعا حق الاستئثار بالعبارة أي تبعا لذلك بالمنطقية المحضة. وانطلاقًا من ذلك، يستمر "**دريدا** في تأكيده، لعله بإمكاننا دون أن نحرِّف قصد "**هوسرل**" أن نعرف بل أن نترجم فعل *Bedeuten* بالمركب *Vouloir-dire* بما يجمع في الآن نفسه بين معنى أن تكون الذات الناطقة، و هي "بصدد التعبير"، كما يقول "**هوسرل**" عن شيء ما "تعتزم أن تقول *Veut dire* وأن العبارة تعتزم أن تقول، وبين التيقن من أن الدلالة *Bedeutung* هي دومًا ما يعتزم أحد ما أو قول أن يقول: دائمًا هو معنى الخطاب أو محتوى خطابي[1].

ويردف "**دريدا**" مبيناً أنه من المعلوم أن "**هوسرل**"، خلافًا لـــ "**فريجه**" ***Frege***، لا يميز ضمن "البحوث" بين المعنى والدلالة بالإضافة إلى ذلك، تعني *Bedeutung* [الدلالة] عندنا نفس ما تعنيه *Sinn* [المعنى] من جهة، إنه لمن الأنسب ولاسيما فيما يخص هذا المفهوم أن نوفر اصطلاحات موازية تقبل أن تستعمل مناوبة وخاصة في مباحث من هذا الضرب حيث يتعين علينا أن نلج إلى معنى لفظة *Bedeutung*. إلا أنه ينبغي ألا نغفل عن أمر آخر : التعود المكين والراسخ على استعمال كلمتين كما لو كانتا تريدان قول الأمر نفسه. ففي هذه الحالات يبدو التمييز بين دلالتيهما *Bedeutungen* أمرًا محفوفا بالمخاطر وكذلك (كما اقترح **فريجه**" استعمال إحداهما مقابل *Bedeutung* على المعنى الذي وضعناه والأخرى مقابل الموضوعات المعبر عنها[2]. وفي "الأفكار 1" ليس للفصل الذي يجري بين المفهومين قطعا عن الوظيفة التي يحددها "**فريجه**"، وهو ما يؤكد قراءة "**دريدا**" : فالدلالة تستبقى لمحتوى المعنى المثالي للعبارة اللغوية، للخطاب المنطوق، في حين أن المعنى يشمل كافة الدائرة النويمائية *Noématique* إلى حدّ طبقتها غير التعبيرية: سيكون منطلنا –يضيف "**دريدا**"– الفصل المعروف بين الوجه الحسي والجسدي إن جاز القول للعبارة،

---

[1] *Ibid., p : 18.*
[2] *Voir : Husserl (E), Idées I, op.cit, p : 15.*

ووجهها غير الحسي "الروحاني". ثم يؤكد أنه ليس لنا أن ندخل في مناقشة دقيقة للوجه الأول ولا لنحو التئام الوجهين[1].

ويذكر "*دريدا*" أنه سرعان ما يظهر الفرق بين الإشارة والعبارة في مجرى الوصف فرقا وظيفيا أكثر منه فرقا جوهريا. الإشارة والعبارة وظيفتان أو علاقتان دالتان وليستا حدين. بإمكاننا أن نرى في ظاهرة واحدة بعينها عبارة أو إشارة، علامة خطابية أو غير خطابة. كل ذلك مقيد بالمعيش القصدي الذي ينفخ فيه الحياة. إن السمة الوظيفية للوصف سرعان ما تحسب مقدار الصعوبة وتلقى بنا في مركزها. إذ يمكن لوظيفتين أن تشتبكا وأن يداخل أحدهما الآخر في منظومة علامات بعينها وفي دلالة بعينها. ويرى "*دريدا*"، أن "*هوسرل*" يتحدث بادئ الأمر، عن الجمع بين وظيفتين وعن تجانبهما: "... إن العلامة التي تؤخذ على جهة الإشارة *Anzeichen* (علامات فارقة، أمارات، ألخ) لا تعبر عن شيء اللهم إلا بملء وظيفة الدلالة فضلا عن وظيفة الإشارة [*Notaben* إلى جانب، يؤكد *هوسرل*] ولكنه بعد بضعة أسطر سيتحدث عن تراص حميم اشتباك *Verflechtung*، سيتواتر ظهور هذه الكلمة في لحظات حاسمة وليس ذلك أمرًا جزافًا.

منذ الفقرة الأولى: "إن فعل اعتزام القول [فعل الدلالة] *Vouloir dire/bedeuten* في الخطاب التواصلي – مشتبك *Vorflchten* دومًا بعلاقة مع هذا الوجود– الإشارة..."[2]. وحاصل في علمنا –يصرح " *دريدا*– أن العلامة الخطابية، وتبعًا لذلك اعتزام –القول، إنما هي فعلاً ودومًا على حلاً من الاشتباك رهن لنظام إشاري. كونها رهن لذلك يعني أنه قد سرت إليها العدوى: فما يحرص "*هوسرل*" على الإحاطة به هو الخلوص التعبيري والمنطقي للدلالة بوصفه إمكان اللوغوس. فعلاً ودومًا بمقدار ما تكون الدلالة رهنا للخطاب التواصلي. إن التواصل نفسه، كما يرى "*دريدا*" ذلك، هو عند "*هوسرل*" طبقة خارجية من العبارة. غير أنه في كل مرة يحدث أن تتولد عبارة بالفعل حاملة لقيمة تواصلية حتى وإن لم تكن لترد إليها أن هذه القيمة مركبة عليها[3].

---

[1] *Derrida (J) : la voix et le phénomène,op. cit., p : 19.*
[2] *Voir Husserl (E), Idées et le phénomène, op.cit, p : 124.*
[3] *Derrida (J) : la voix et le phénomène,op. cit., p : 21.*

ويواصل "***دريدا***" توضيحه، مؤكد على أنه ينبغي أن نضبط ضروب هذا الاشتباك، إذ أنه من البيّن أصلا أن الضرورة الفعلية للاشتباك الذي يجمع بين "العبارة" و "الإشارة" جمعا حميما يجب ألا يمس بإمكان فصل صارم بحسب الماهية فيما يرى "***هوسرل***". إنه إمكان شرعي وفينومينولوجي صرف. والتحليل سيكون له أن ينمو إذن عند هذا التفاوت بين الوقوع *Fait* والوجوب *Droit* ، الوجود والماهية، الواقع والوظيفة القصدية[1].

إن القفز على وسائط عدة وقلب النظام الظاهر- فيما يشير "***دريدا***" أمور تزين لنا القول إن هذا التفاوت الذي يحدد فضاء الفينوميونولوجيا بعينه لا وجود له سابق على اللغة ولا هو يدخلها كما لو كان يدخل ميدانا أو مشكلا كسائر المشكلات. على خلاف ذلك فهو لا يتفتح إلا ضمن إمكان اللغة وبواسطته. أما قيمته الشرعية وحقه في فصل بين الوقوع والوجوب القصدي فهو مقيد كله باللغة وبما فيها من صحة الفصل الجذري بين الإشارة والعبارة[2].

ويستمر "***دريدا***" في تحليله لطرحه وقراءته، مشددًا أن كل عبارة سيكون عليها أن تُرتهن رغمًا عنها ضمن مساق إشاري. غير أن العكس، كما يعترف "***هوسرل***" غير صحيح. فإذن يمكن أن ننساق إلى اعتبار العلامة التعبيرية نوعا من جنس "الإشارة". وفي هذه الحالة سنضطر -كما يرى "***دريدا***"- أن نجعل الكلام، مهما نسبنا إليه من الكرامة والأصالة ، صورة من صور الإيماء *Geste*. إن الكلام، بمركزه الجوهري وليس فحسب بما يعتبره "***هوسرل***" أعراضا له (وجهه الطبيعي، ووظيفته التواصلية) ، إنما ينتمي إلى النسق العام للدلالة[3].

انطلاقًا من هذا التصور، يسترسل "***دريدا***" في توضيحه لمفهوم "العبارة" إذ يرى أن ***هوسرل*** توجب عليه أن يستبدل على أن العبارة ليست نوعا للإشارة رغم أن كل العبارات تخالطها الإشارة وأن العكس غير صحيح. "إذا ما اقتصرنا [يرى ***دريدا***] بادئ الأمر، كما اعتدنا على ذلك بغير اختيار منا حين يتعلق الأمر بالعبارة، على العبارات التي تجري

---

[1] *Voir : Husserl (E) : recherche logiques, tome 2, op.cit, p : 29.*
[2] *Derrida (J) : la voix et le phénomène, op.cit, p : 21.*
[3] *Ibid., p : 21.22.*

على التحادث الحي، فإن مفهوم الإشارة سيظهر حينئذ مقارنة بمفهوم العبارة، بوصفه المفهوم الذي يتمتع بما صدق أوسع. وأما من جهة المحتوى، فلا يمكن بحال أن يكون جنسا. فعزم–القول *Bedeuten* ليس جنسًا لوجود العلامة *Zeinchenseins* على معنى الإشارة *Anzeige*. فإن كان ماصدقه أضيق، فلأن عزم القول هو دومًا –ضمن الخطاب التواصلي– مشتبك بعلاقة مع وجود الإشارة، وأن هذا الوجود يقيم مفهوما أوسع من أجل أنه يقدر بالتحديد أن يعلن عن نفسه ضمن هذا الاشتباك[1].

يتوجب إذن –من منطلق تصور "***دريدا***" إن شئنا إثبات انفصام العلاقة بين الجنس والنوع العثور على مقام فينومينولوجي لا تكون فيه "العبارة" متحيرة في هذا الاشتباك ولا مداخلة لـــ "الإشارة". ولأن هذه العدوى تحدث دائما عند التحادث الفعلي (لأن العبارة تشير ضمنه إلى محتوى لا يطاله الحدس أبدًا أي معيش الغير، ولأن المحتوى المثالي للدلالة والوجه الروحي للعبارة يتحدان ضمنه بالوجه الحدسي، في الوقت نفسه) فإنه ينبغي الإيقاع بصفاء العبارة في لغة بغير مواصلة ، في خطاب يناجي نفسه (*Un discours monologué*)، في الصوت هو همس "حياة النفس المتوحدة" (*Vie solitaire de l'âme*) . إن عزم –القول بمفارقة غريبة لا يمكن له أن يعزل الصفاء الخالص لتعبيريته (*Expressivité*) إلا حين يحجم عن علاقة بخارج ما[2]. عن كل علاقة بخارج ما لأن هذا الرد ليس له أن يفسح العلاقة بالموضوع وقصد الموضوعية *Idealité objective* وإنما هو بالعكس يكشف عنها في التعبيرية المحضة مواجها قصد عزم القول *Intention du vouloir- dire*[3]. ما سماه "***دريدا***" مفارقة ليس شيئا سوى الفينومينولوجي في جوهره. إن المثالية الترنسندنتالية الفينومينولوجية، وفيما وراء المقابلة بين المثالية والواقعية، بين الذاتانية *Subjectisme* والموضوعانية *Objectivisme* إنما تستجيب لضرورة وصف موضوعية الموضوع وحضور الحاضر –والموضوعية داخل الحضور– انطلاقا من "باطن" أو بالأحرى من اقتراب الذات بذاتها، من خاصة ليست هي مجرد داخل وإنما

---

1 *Ibid., p :22.*
2 *Voir : English (J) : le vocabulaire de Husserl, op.cit, p : 123.*
3 *Derrida (J) : la voix et le phénomène,op. cit., p : 22-23.*

الإمكان الحميم لعلاقة بـــ "هناك" وبخارج بشكل عام. فلذلك لا تتشكف ماهية الوعي القصدي إلا داخل ردّ جملة العالم الموجود بعامة[1].

يرى "**دريدا**" أن أولى "البحوث" استقصت هذه الإيماءة بخصوص العبارة و " عزم – القول " من جهة العلاقة بالموضوع. "لكن العبارات تفصح أيضا عن وظيفتها من جهة قصدها الدلالي في الحياة المتوحدة للروح" (*La vie solitaire de l'âme*) حيث لا تمارس باعتبارها إشارات. والحق أن مفهومي العلامة لا يتعلق أحدهما بالآخر إطلاقا من حيث هي مفاهيم أوسع أو أضيق[2]. ولمزيد من التوضيح في هذه المسألة، يقترح "**دريدا**"، قبل أن نفتح حقل هذه الحياة المتوحدة للروح من أجل أن نلتمس تعبيريتها تحديد ميدان الإشارة ورده. وهو الأمر الذي بادر "**هوسرل**" إليه. يرى "**دريدا**" أن الحركة التي كنا بسبيل التعليق عليها يمكن أن تكون موضوع قراءتين ممكنتين[3].

من جهة أولى، يبدو أن "**هوسرل**" قد كبت بضرب من التسرع الوثوقي السؤال حول" بنية العلامة *La structure du signe* بشكل عام. فهو، باقتراحه منذ البدء فصلا جذريا بين نمطين متنافرين من العلامة، بين الإشارة *Indice* والعبارة *Expression*، لم يتساءل عما تكون عليه العلامة بشكل عام. إن مفهوم العلامة في دلالته العامة، الذي اضطر استعماله منذ البدء، والذي ينبغي الإقرار له بمحل للمعنى، لا يستطيع أن يكتسب وحدته إلا من الماهية ولا يسترشد إلاّ بها. وهي التي لا يشهد لها غير "بنية ماهوية للتجربة" وفي ألفة أفق. إن فهم كلمة علامة عند مطلع الإشكال – يرى"**دريدا**" – يلزمنا أصلا بعلاقة بـــ "ماهية العلامة ووظيفتها وبنيتها الجوهرية" متقدمة على الفهم[4].

وسيكون بالإمكان التمييز بين العلامة بوصفها إشارة والعلامة بوصفها عبارة فقط من بعد ذلك، حتى وإن كانا نمطا العلامة هذان لا ينتظمان بحسب علاقات الجنس والنوع وبحسب تمييز "**هوسرل**" يمكن القول أن مقولة العلامة عامة ليست جنسا وإنما هي صورة[5].

---

[1] *Voir Husserl (E), Idées I, op.cit, p : 49.*
[2] *Ibid., p : 50.*
[3] *Derrida (J) : la voix et le phénomène, op.cit, p : 24.*
[4] *Voir : Husserl (E) : recherche logiques, tome 2, op.cit, p : 86.*
[5] *Ibid., p : 87.*

ينطلق "*دريدا*" من سؤال يطرحه: ماهي إذن العلامة عامة؟ يقول إن هذا السؤال، لا يحفز للجواب عليه لأسباب عدة . ما نريد هو اقتراح بأي معنى أراد ***هوسرل*** تجنبه. "كل علامة هي علامة بشيء *Tout signe est signe de quelque chose*، من أجل شيء ما..." ولكن كل علامة ليس لها "دلالة" ولا "معنى" يمكن أن "يعبر عنه بواسطة العلامة".

وفي ذلك تسليم – يؤكد "*دريدا*" بأننا نضمر العلم بما تعنيه " وجود من أجل "، بمعنى " وجود –قائم– مقام *Etre à la place* de، يتعين علينا أن ندرك بنية التعويض أو الإحالة هذه وأن نألفها حتى يصبح التنافر الذي يسكنها بين الإحالة الإشارية والإحالة التعبيرية معقولا بل مستدلا عليه، وحتى تصبح بداهة العلاقة بينهما في متناولنا ولو كان ذلك بالمعنى الذي قصده "***هوسرل***"[1]. يعتني "***هوسرل***" ببيان الفرق بين الإحالة التعبيرية والإحالة الإشارية. أما بخصوص معنى " الإشارة " عامة ، وهي التي تظهر لامرئي البنانinvisible du doigt، تقدر أن تتحول بعد ذلك إلى [إحالة تعبيرية] أو إلى [إحالة إشارية]، فليس ثمة أي سؤال جدير بالذكر يرى "*دريدا*" أنه يمكن أن نتكهن – وربما نتحقق من ذلك فيما بعد – بأن هذه "الإشارة" هي الموضع الذي يعلن عن جذر كل تشابك " بين الإشارة والعبارة وعن ضرورته[2]. ويؤكد "*دريدا*" أنه "موضع" لم ترسم فيه كل المتقابلات والاختلافات التي تحيط بالتحليل *الهوسرلي* (وهي التي تتخذ لها شكلا في مفاهيم الميتافيزيقا التقليدية). غير أن "***هوسرل***" وقد تخير لحد "منطقية الدلالة" *La logicité de la signifiacation* عرضا له، معتقدًا أنه يقدر أن يعزل القبلي المنطقي *L'apriori logique* للنحو العام ضمن القبلي العام للنحو، سينخرط حازما في واحدة من تحويلات البنية العامة للعلامة. فالإشارة هي [إحالة تعبيرية] وليست [إحالة إشارية][3].

من هنا، يؤسس "*دريدا*" لجملة من التساؤلات، بغرض إجلاء وتوضيح المفاهيم السابقة، فيقول: ألا يوحي غياب السؤال عن نقطة الانطلاق وعن الفهم المسبق لمفهوم إجرائي مترجمًا "وثوقية" بالضرورة؟ هل لا يمكن أن نتأوله بوصفه يقظة نقدية؟ ألا يتعلق

---

[1] *Ibid., p : 89.*
[2] *Derrida (J) : la voix et le phénomène,op. cit., p : 24-25.*
[3] *Ibid., p : 25.*

الأمر بالتحديد برفض أو بفسح الفهم الأولي بوصفه نقطة انطلاق ظاهرة بل بوصفه حكم مسبق أو تخمين؟ كيف يحق افتراض وحدة الماهية في الشيء كالعلامة ؟ ألم يكن ***هوسرل*** يريد أن يفك "وحدة العلامة" ويستدل على هوانها ويردها إلى "لغو" بدون مفهوم ؟ وإن لم يكن ثمة مفهوم للعلامة ولأنماط العلامة، وإنما مفهومان غير قابلين للاختزال أفرطنا في إلحاقهما بكلمة واحدة؟ يتحدث "***هوسرل***" بالتحديد عن صدر الفقرة الثانية عن مفهومين متعلقين بكلمة "علامة"[1].

وأخطر من ذلك، -يرى "***دريدا***"-: بسؤالنا ماهي "العلامة" عامة؟ فإننا نجبر مسألة العلامة على الامتثال لمقصد أنطولوجي وندعي إعطاء الدلالة موضعا أساسيا أو جوهريا في أنطولوجيا ما. وسيكون ذلك أمرا كلاسيكيا. سيكون علينا أن نعمد إلى إخضاع العلامة إلى الحقيقة، اللغة إلى الوجود، الكلام إلى الفكر والكتابة إلى الكلام. ألا يخفي القول بإمكان وجود حقيقة للعلامة عامة تسليما بأن العلامة ليست من إمكان الحقيقة في شيء ولا هي مقومة لها، بل تكتفي بالدلالة عليها؟ بتوليدها وتجسيدها وتدوينها في مرتبة ثانية أو الإحالة عليها؟ ثم يشير "***دريدا***" إلى أنه إذا كانت العلامة متقدمة بنحو من الأنحاء على ما نسميه الحقيقة أو الماهية، فإنه لن يكون من المعقول الحديث عن الحقيقة أو عن ماهية العلامة. ألا يسعنا -يضيف "***دريدا***"- التفكير و"***هوسرل***" قد قام بذلك دون شك – أن العلامة، إن أخذناها مثلا بوصفها " بنية لحركة قصدية"، لا تقع تحت طائلة الشيء عامة *Sache*، وإنها ليست "كائنا" سنسأله عن كيانه؟ أليست العلامة أمرًا غير الموجود، أليست هي "الشيء" الوحيد الذي بامتناع كونه شيئا يفلت من السؤال "ما هو"؟ أم أنها بالمناسبة هي التي تنتجه؟ تنتج " الفلسفة" إمبراطورية للتاهو *Ti esti*؟[2].

ويصرح "***دريدا***" أن "إثبات أن الدلالة المنطقية هي عبارة"، وأن لا حقيقة نظرية إلا ما كان في منطوق[3]، والإنخراط بحزم في التساؤل حول العبارة اللسانية بما هي إمكان للحقيقة،

---

[1] *Voir : Husserl (E) : recherche logiques, tome 2, op.cit, p : 27-28.*
[2] *Derrida (J) : la voix et le phénomène, op.cit, p : 25-26.*
[3] *Voir : Husserl (E) : l'origine de la géométrie, op.cit, p : 16.*

كل ذلك يسمح لـــ "***هوسرل***" أن يظهر وهو يقلب معنى المسار التقليدي ولا يراعي في عمل الدلالة سوى ماهو مقوم لحركة حقيقة ومفهومها مما لا حقيقة له في ذاته.

وبالفعل، -يضيف "***دريدا***"-، وطوال مسار يفضي إلى "أصل الهندسة" سيولي "***هوسرل***" اهتمامًا متزايد إلى ما هو، في الدلالة واللغة وفي الرسم الذي يضبط "الموضوعية المثالية"، ينتج الحقيقة أو المثلية *Idéalit*é التي لا يمكن تدوينها[1].

يتناول "***دريدا***" في الفصل الثاني الموسوم: "رد القرينة" *La réduction de l'indice* من كتابه: الصوت والظاهرة، مسألة: خروج القرينة عن العبارة. حيث يرى أنه يتوجب إزاحة الإشارة، تجريدها و"ردها" بوصفها ظاهرة خارجية وتجريبية حتى وإن كانت متصلة بالعبارة بالفعل اتصالا حميميًا ومداخلة لها تجريبيا. ويرى أن كل مشروع "***هوسرل***" -فيما هو أبعد من البحوث المنطقية- سيكون عرض للتهديد، إذا كان "التشابك" الذي يزاوج بين الإشارة والعبارة غير قابل للرد إطلاقا، ولا يمكن استئصاله من المبدأ، وإذا كانت إضافة الإشارة إلى العبارة قد امتنعت على نحو من التبعية المتفاوتة الشدة، وسكنت الحميمية الجوهرية لحركتها[2].

ما هي العلامة الإشارية؟ في البدء يمكن أن تكون العلامة طبيعية أو اصطناعية[3]. يرى "***دريدا***" إن المقابلة هنا بين الطبيعة والوضع لا قيمة لها وهي تقسم وحدة الوظيفة الإشارية. ماهي هذه الوحدة؟ يصفها "***هوسرل***" بأنها تخص ضربا من "المطالبة" *Motivation*: ما يعطي الحركة لشيء هو من قبل "الكائن المفكر" للمرور من فكرة شيء ما إلى هذا الشيء. ينبغي لهذا تحليل أن يبقى إلى هذا الحد على حال من العمومية. فإن هذا المرور هو إما عن "اقتناع" *Conviction* أو عن " تخمين" *Présomption* وهو يربط دوما معرفة فعلية *Actuelle* بمعرفة غير فعلية *Inactuelle*. يمكن لهذه المعرفة، عند المطالبة البالغة هذه الدرجة من العمومية، أن تتعلق بأي موضوع أو بأي حالة من الأشياء، وليس بالضرورة بموجودات تجريبية أي مفردة[4]. ويرى "***دريدا***" أن "***هوسرل***"

---

[1] *Derrida (J) : la voix et le phénomène, op.cit, p : 26.*
[2] *Ibid., p : 28.*
[3] *Voir : Husserl (E) : recherche logiques, tome 2, op.cit, p : 23-24.*
[4] *Derrida (J) : la voix et le phénomène,op. cit., p : 28-29.*

يستعمل لتعيين مقولة المعروف (فعليًا أو غير فعلي)، معتمدًا مفاهيم شديدة العمومية، بإمكانها أن تصدق على الوجود أو على ما يتقوم به، على بنية الموضوعات المثالية وكذلك الموجودات التجريبية. ويرى أن كلمات *Sein,bestehen,bestand* –وهي متواترة وأساسية في فاتحة هذه الفقرة– لا تُردُّ إلى *Dasein, existérien, bestand* وهو اختلاف على قدر عظيم من الأهمية عند "***هوسرل***"[1].

ويعرف "***هوسرل***" على هذا النحو الرابطة الجوهرية الأكثر عمومية التي تجمع كل الوظائف الإشارية: (في هذه الأحوال) –يرى "***دريدا***"– نجد حينئذ على رأس هذه الرابطة الوضع التالي: موضوعات أو أوضاع أمور ما لأحد عن رصيدها *bestand* معرفة فعلية تشير *Anzeigen*، لمن حصل عنها معرفة بالفعل، إلى رصيد بعض الموضوعات أو أوضاع الأمور الأخرى على نحو يكون فيها الاقتناع بوجود *Sein* بعضها معيشا بوصفه مطلبا (وذلك بوصفه مطلبا غير بديهي) محددا للإقتناع بوجود الأخر أو للتخمين له[2].

غير أن هذه الرابطة الجوهرية هي على درجة من العمومية تجعلها تصدق على حقل الإشارة برمته وعلى غير ذلك. وبالأحرى فمن اجل أن الموصوف هاهنا [إحالة إشارية] *Anzeigen* لنقل يرى "***دريدا***" إن هذه الرابطة الجوهرية تفيض على الإشارة بحصر المعنى والتي يتعين الآن أن نقترب منها. ثم يقول"... نرى لِمَ كان من الضروري أن نميز بين *Sein* أو *Bestand* من جهة وبين *Dasein،Existenz* ، أو *Realtät* من جهة أخرى: فالمطلب العام الذي حدد على هذا النحو يخص "لأن" *parce que* التي يجوز أن تأخذ معنى الإشارة بالبنان *Hinweis* وكذا البرهان *Beweis* الاستنباطي، البديهي والقاطع. ففي الحالة الأخيرة تسوق "لأن" ضرورات بديهية ومثالية، راسخة[3]. وقائمة وراء هنا وكل آن *Hic et nunc* تجريبيين" ها هنا ينكشف قانون مثالي يمتد وراء الأحكام المتصلة بضرب المطالبة "هنا ولآن" والتي تحيط بعمومية فوق تجريبية كل الأحكام التي لها نفس المحتوى بل أكثر من ذلك كل الأحكام التي من نفس "الشكل" *Forme*. إن الدوافع التي

[1] *Ibid., p : 29.*
[2] *Ibid., p : 29.*
[3] *Ibid., p : 30.*

تنتظم المعيشات والأفعال التي تقصد المثليات الضرورية والبديهية، المثالية الموضوعية، بإمكانها أن تكون من جنس الإشارة العارضة والتجريبية "غير بديهية"، إلا أن العلاقات الموحدة لمحتويات الموضوعات المثالية، في الاستدلال البديهي، ليست من الإشارة في شيء. يستدل كامل تحليل الفقرة الثالثة:

1. على أنه إذا كانت "أ" تشير إلى "ب" بيقين تجريبي كامل (مع أعلى احتمال)، فإن هذه الإشارة لن تكون أبدا استدلالا على ضرورات قاطعة أو حسب المنوال الكلاسيكي، على "حقائق عقلية" مقابلة "لحقائق فعلية".

2. أنه حتى وإن بدت الإشارة داخلة في استدلال فإنها ستكون دوما لصيقة بدوافع نفسية وأفعال واقتناعات ، إلخ. لا حقائق منتظمة[1].

ويستطرد "***دريدا***" موضحا أن هذا التمييز بين *Hinweis* وBeweis، بين إشارة وبرهان، لا يطرح فقط مشكلا صوريا شبيها بالمشكل الذي أثير بصدد الإشارة.

ما هو الإظهار *Weisen* بصفة عامة قبل أن ينقسم إلى إشارة تظهر بالبنان *Hinweis* ما لا يرى وبرهان *Beweis* هو بصرٌ ببداهة الحجة؟ يرى "***دريدا***" أن هذا التمييز بشأنه أن يقوي الصعوبة التي نبَّهنا عليها حول "التشابك"*L'enchevêtrement* .

ويرى أننا ندرك الآن كل معيش نفسي، ضمن نظام المعرفة عموما، من جهة أفعاله وحتى وإن كانت تقصد مثليات وضرورات موضوعية، ليس بوسعه أن يبلغ إلا انتظامات إشارية. فالإشارة تقع خارج محتوى الموضوعية المثالية بإطلاق أي حقيقة[2].

وهنا أيضا، "***دريدا***" أنه لا تنفصل هذه الخارجية أو بالأحرى هذه السمة الخارجية للإشارة من حيث إمكانها عن إمكان كل الردود القادمة سواء الماهوي منها أو المتعالي. إن الدلالة الإشارية، والتي أصلها في ظواهر التداعي الجامعة دوما بين الموجودات التجريبية في العالم، ستصدق ضمن اللغة على كل ما يقع تحت طائلة "ردود": الحدثية *La factualité*، الوجود العالمي، اللاضرورة الماهوية، اللابداهة، إلخ[3]. ويتساءل "***دريدا***" ألا يحق لنا أن

---

1 *Ibid., p : 30-31.*
2 *Ibid., p : 31.*
3 *Richard (c-S) : Husserl et la philosophie analytique , op.cit, p : 166.*

نقول إن كل الإشكالية المقبلة للرد وكل الفوارق المفهومية التي تصاغ ضمنها (الواقعة/الماهية، التعالي/العالمية، وكل المتقابلات المتصلة بها) إنما تنتشر في تفاوت بين ضربين من العلامات؟ في عين زمانه، إن لم تكن فيه وبفضله؟ ألا يعلن مفهوم التوازي الذي يحدد العلاقات بين النفسي المحض-الذي هو في العالم- والمتعالي المحض- الذي هو ليس فيه- عن نفسه على شاكلة علاقة بين ضربين من الدلالة؟ ومع ذلك يرى "***دريدا***" أن "***هوسرل***" الذي لم يشأ أن يسوي بين التجربة بعامة (الأمبريقية أو المتعالية) وبين اللغة ، سيجتهد في الإحاطة بالدلالة خارج حضور الحياة المتعالية لذاته[1].

ويؤكد "***دريدا***" على أن السؤال الذي أتى على طرحه سيمر به من التعليق إلى التأويل.فإن استطعنا الإجابة عليه بالإثبات -يقول "***دريدا***"- سيتوجب علينا أن نستخلص ، عكس المقصد الصريح لــ "***هوسرل*** "، أن "الرد"، ومن قبل أن يصير منهجا، سيكون عليه أن ينفي في فعل القول الناطق ، مجرد التمرس بالقول، بسلطان العبارة. إن هذه النتيجة ورغم أنه ينبغي عليها أن توفر " حقيقة الفينومينولوجيا بحسب رأي "***دريدا***"، ستكون متعارضة على نحو ما مع القصد الصريح لــ "***هوسرل***" لنوعين من الأسباب. من جهة، لأن "***هوسرل***" يعتقد في وجود طبقة قبل – تعبيرية وقبل – لغوية المعنى *Pré-expressive et pré-linguistique de sens*، سيتعين على الرد كشفها أحيانا بإقصاء طبقة اللغة. ومن جهة أخرى، وإذا ما انتفى وجود العبارة وعزم -القول بغير خطاب، فإن الخطاب برمته ليس تعبيرا. ورغم أنه ليس ثمة قول ممكن بغير نواه تعبيرية، فإنه يجوز لنا الحديث عن الخطاب برمته وقد نسجته خيوط الإشارة[2].

عزم -القول وحديث النفس *Le vouloir dire comme soliloque*: ينطلق "***دريدا***" في هذا المقام من فرض متسائلا: لنفرض أنه وقع إقصاء الإشارة وأن ما تبقى هو العبارة. ماهي العبارة؟ إنها علامة محملة بالدلالة ولقد باشر "***هوسرل***" تعريفها "العبارات بوصفها علامات حاملة للدلالة"[3]. العبارات هي علامات "عازمة القول".

---

[1] *Derrida (J) : la voix et le phénomène, op.cit, p : 32.*
[2] *Ibid., p : 33.*
[3] *Husserl (E) : recherche logiques, tome 2, op.cit, p : 35.*

يرى "دريدا" أن الدلالة لا ترد إلى العلامة بغير شك ولا تحولها إلى عبارة إلا بواسطة الكلام والقول الشفهي: يوضح " ونحن نميز بين علامات إشارية وعلامات عازمة على القول [أي] عبارا ت". ولكن لِمَ "العبارات" ولِمَ العلامات "العازمة على القول"؟ إنه ليس بإمكاننا يؤكد "دريدا" أن نفسر ذلك دون أن نعقد في صميم الوحدة التي للقصد بعينه شبكة من الأدلة:

1. إن العبارة هي إخراج *L'expression est extériorisation* إنها تجعل في الخارج معنى هو موجود أصلا في داخل ما. ولقد نبه "دريدا" فيما كان بصدده على أن هذا الخارج وهذا الداخل إنما هما أصليان: ليس الخارج هو الطبيعة ولا العالم ولا خارجية واقعية بالنسبة إلى الوعي. ففعل الدلالة يقصد خارجا هو صنوٌ الموضوع *Objet* مثالي وهذا الخارج يقع تحت طائلة العبارة، يخرج عن نفسه ويشير إلى خارج آخر هو "ضمن" الوعي في كل الأحوال: يرى "دريدا" أن القول التعبيري غير محتاج بما هو كذلك وبحسب ماهيته أن ينطق به في العالم فعلا. إن عبارة بما هي علامة تعتزم قولا في المعنى *Sinn* يخرج عن ذاته مرتين ضمن الوعي [مرة] ضمن المعيّة *Etre- avec*، و [مرة أخرى] ضمن قربى النفس *Auprès- de- soi* التي بادر "هوسرل" بتعيينها بما هي "حياة النفس المتوحدة". وهو الذي سيصفها فيما بعد مع إكتشاف الرد المتعالي بأنها دائرة نويتقية – نويمائية للوعي[1].

2. إن لفظة "عبارة" تفرض نفسها في البحوث لسبب آخر. فالعبارة هي إخراج إرادي حاصل عن قرار ووعي قصدي. ليس ثمة عبارة دون قصد لذات تحيي هذا المعنى وتعطيه روحانيته *Geistigkeit*. ويرى "دريدا" أن للإحياء في حال الإشارة حدان: جسم العلامة الذي ليس نَفَسًا، والمشار إليه الذي هو وجود في العالم. يكون القصد في حال العبارة صريحا بإطلاق لأنه يحيي صوتا يمكن أن يبقى باطنيا بكليته ولأن المعبر عنه هو دلالة أي مثلية غير "موجودة " في العالم[2].

---

[1] *Voir : BABARAS (R) : Introduction à la philosophie de Husserl, op.cit, p : 31.32.*

[2] *Voir : Benoist (J) : Intentionnalité et langage dans les recherches logiques de Husserl, op.cit, p : 87.*

3. إن امتناع أن تكون هناك عبارة بغير قصد إرادي لهو مما يمكن الإقرار به من وجهة نظر أخرى. فإن كانت العبارة مسكونة دوما بفعل دال *Bedeuten* يحييها، هو "عزم القول"، فلأن [لفظة] *Deutung* عند "***هوسرل***" ، لنقل التأويل، الفهم، التعقل، والتي تختص بها الدلالة لا يمكن لها أن تحدث خارج القول الشفهي *Rede*. إن هذا الخطاب فقط هو الذي يمكن أن يستجيب إلى [التأويل] *Deutung* والذي ليس له أبدا أن يكون بالجوهر قراءة وإنما إنصاتا[1].

ومن جانب آخر يؤكد "***دريدا***" أن "***هوسرل***" يعترف استعماله للفظة "عبارة" إنما "يضغط" على اللغة قليلا. إلا أن الضغط المسلط على هذا النحو يُظهر قصدها ويكشف في الآن نفسه رصيدا مشتركا من التبعات الميتافيزيقية"... فلنفرض بان كل خطاب *Rede* وكل جزء خطاب *Redeteil* وكذلك كل علامة مشابهة بالأساس، هي عبارة، دون أن تأخذ في اعتبارنا إن كان الخطاب ملفوظا فعلا أم لا، أي إن كان موجها إلى شخص ما بقصد التواصل أم لا"[2].

ويصرح "***دريدا***" كذلك، أنه من الممكن أن "نتأول" الإيماءة وأسارير الوجه واللاوعي واللاإرادي والإشارة بعامة، أن نتمكن أحيانا من استعادتها ومن الإفصاح عنها في شرح خطابي وصريح.

إن هذا التأويل إنما يجعلنا نفهم عبارة مضمرة، دلالة لا تزال محتجبة. إن العلامات غير المعبرة عنها ليس عزمها على القول إلا على قدر ما نستطيع تقويلها ما يعتمل فينا، ما كنا نقصد في ضرب عن الغمغمة فالإيماءات لا تعتزم أن تقول إلا على قدر استعدادنا للإنصات إليها وتأويلها. وما دمنا نماثل بين المعنى *Sinn* والدلالة *Bedeutung* فإن كل ما يمتنع على التأويل *Dutung* لا معنى له ولا هو لغة بحصر المعنى[3]. ماهية اللغة هي غايتها *Telos* وغايتها هي الوعي المريد بما هو عزم على القول. إن الدائرة الإشارية التي

---

[1] *Derrida (J) : la voix et le phénomène,op. cit., p : 35-36.*

[2] *Ibid , p : 36.*

[3] *Benoist (J) : entre acte et sens la théorie phénoménologique de la signification, op.cit, p : 13.*

تبقى خارج التعبيرية كما حددت هي التي تعلن عن فشل هذه الغاية. إنها تمثل كل ما يمتنع إدراجه في خطاب كان بإختيار وتعدى بالعزم[1].

يؤكد "دريدا" أن لمثل هذه الأسباب كلها لا يحق لنا أن نميز بين إشارة وعبارة كما نميز بين علامة غير لسانية وعلامة لسانية. يرسم "هوسرل" حدًا متيناً بين اللغة واللالغة، وفي اللغة بعامة بين ما هو صريح وما هو غير صريح...، إذ سيكون من الصعب أن يتم إقصاء من اللسان كل الأشكال الإشارية. وبمقدورنا زيادة على ذلك – يضيف "دريدا" – أن نميز مع "هوسرل" بين العلامات اللسانية " المقولة بخصوص والعلامات اللسانية المقولة بعموم.يستنتج "هوسرل" لتبرير إقصائه للإيماءات وأسارير الوجه: "لن يغير من ذلك شيء لأن شخصا ما أمكن له أن يتأول اخراجاتنا الاضطرارية (الحركات التعبيرية مثلا) وأن يطلع كثيرًا بهذه الكيفية على ما يجول بخاطرنا وعلى اختلاجات أنفسنا. إن (هذه الإخراجات) عازمة على أن تقول للغير من حيث هو متأولها...، إنها لا تنطوي على دلالات بالمعنى الخاص للعلامة اللسانية بل فقط على معنى الإشارة"[2].

يقودنا ذلك –يواصل "دريدا" تحليله– إلى أن تذهب شأوًا بعيدًا في استقصاء حد الحقل الإشاري. وبالفعل فإنه حتى ولمن أعاد بناء الشرط الخطابي في إيماء الغير، فإن التجليات الإشارية للغير تتحول إلى عبارات، إذ المؤول هو الذي يعبر عنها كأنه في العلاقة بالغير شيء لا يقينا أمر الإشارة[3].

من هنا، يرى "دريدا" أنه لا يكفي أن نتعرف بالخطاب الشفوي بوصفه وسط للتعبيرية. فإنا متى حذفنا كل العلامات غير الخطابية التي تظهر فورا خارجة عن الكلام (الإيماء، أسارير الوجه، إلخ) تبقى هذه المرة في صميم الكلام لا–تعبيرية *Une non-expréssivité* ذات شان عظيم. هذه اللا–تعبيرية لا تخص فحسب الوجه الفيزيائي للعبارة (العلامة المحسوسة، المركب الصوتي المتمفصل، العلامة المكتوبة على الصحيفة).

---

[1] *Derrida (J) : la voix et le phénomène,op. cit., p : 38-39.*
[2] *Husserl (E) : recherche logiques, tome 2, op.cit, p : 85.*
[3] *Derrida (J) : la voix et le phénomène,op. cit., p : 39.*

ويرى "**دريدا**" أن "**هوسرل**"، وهو ينظر في الوجه غير الفيزيائي للخطاب، يحذف منه كل ما يتعلق بتواصل المعيشات النفسية وبانجلائها كونه يندرج دوما تحت الإشارة. ينبغي أن نستفيد كثيرا من هذه الحركة التي تبرّر الحذف فيما يتعلق بالمقوم الميتافيزيقي لهذه الفينومينولوجيا. ويؤكد "**دريدا**" أنه لم يحدث أبدا أن قام "**هوسرل**" بضع المسائل التي طرحت فيها موضع سؤال. بل إنها ما فتئت أبدا تتوثق بغير انقطاع إذ ستمكننا في نهاية المطاف أن ننظِّر فيما يفصل العبارة عن الإشارة من حيث هو الذي يمكن أن نسميه اللاحضور الفوري للذات للحاضر الحي. إن قيم الوجود العالمي، الطبع، الإحساسية، التجريبية والتداعي إلخ...، المحددة لمفهوم الإشارة لعلها ستجد، عبر وسائط عددية نعلن عنها قبل أوانها، وحدتها القصوى في اللاحضور[1].

ويبيّن "**دريدا**" كذلك أن هذا هو الأمر الذي تنهض به "البحوث" نهوضا دؤوبًا وصارما لا نكاد نشعر به. ولقد رأينا أن الاختلاف بين الإشارة والعبارة قد كان اختلافا وظيفيا أو قصديا وليس جوهريا. بوسع "**هوسرل**" إذن أن يعتبر أن عناصر هي بالأساس من نظام الخطاب (كلمات، أجزاء خطاب بعامة) تجري في بعض الأحوال مجرى الإشارات.

وهذه الوظيفة الإشارية للخطاب إنما هي فاعلة كأعظم ما يكون الفعل. كل خطاب، من حيث هو داخل في تواصل ومظهر للمعيشات، يجري مجرى الإشارة. فالكلمات في هذه الحال تفعل فعلها كالإيماءات. بل الأحرى أن مفهوم الإيماء نفسه ينبغي له أن يكون محددا انطلاقا من الإشارة من جهة ما هي تعبيرية[2].

والحق أن "**هوسرل**" يقبل أن تكون الوظيفة التي تدعى إليها العبارة في الأصل هي التواصل. ومع ذلك فإن العبارة ليست أبدا هي هي ما دامت قائمة على هذه الوظيفة الأولى. فإن التعبيرية باستطاعتها أن تظهر فقط حين يعطل التواصل[3].

---

[1] *Ibid.,p : 40.*
[2] *Ibid., p : 40-41.*
[3] *Ibid., p : 41.*

عندئذ يطرح "***دريدا***" هذا السؤال: ما الذي يجري حينئذ في التواصل؟ يجيب، إن الظواهر محسوسة (مسموعة، أو مرئية إلخ) يقع نفخ الحياة فيها بأفعال ذات تعطيها المعنى الذي يجيب أن يُفهم قصده من ذات أخرى. لكن "الإحياء" لا يكون محضا ولا كليا، بل يجب عليه أن يعبر شفافية الجسم وأن يلقي بنفسه فيها: "غير أن هذا التواصل لا يصير ممكنا إلا إذا فهم المستمع حينئذ قصد المتكلم. وهو يقوم بذلك من حيث يرى فيمن يتكلم لا شخصا يحدث مجرد تصويتات وإنما شخصا يتحدث إليه، ينجز في الوقت نفسه أفعالا بواسطة التصويتات تعطي المعنى، ويريد أن يظهرها إليه أو أن يبلغه معناها. إن يمكن للتفاعل الروحي قبل كل شيء ويصنع من الخطاب الواصل قولا إنما هو في هذا التضايف- وقد توسطه الوجه الفيزيائي للخطاب- الذي بين المعيشات الفيزيائية المقابلة لها المتصلة فيما بينها[1].

ويردف "***دريدا***" موضحًا، إن كل ما كان في خطابي متعهدا ببيان معيش الغير ينبغي عليه أن يمر بوساطة الوجه الفيزيائي. إن هذه الوساطة اللازمة تجعل العبارة مضطلعة بعمل إشاري. والوظيفة البيانية إنما هي وظيفة إشارية. فكذلك -يضيف "***دريدا***"- نبلغ أصل الإشارة : ثمة إشارة في كل مرة يكون فيها الفعل الذي يعطي المعنى، القصد الذي ينفخ الحياة، الروحانية الحية لـــ "عزم القول"، غير حاضرة بالتمام. وفعلا فحين أصغي إلى الغير لا يكون معيشه حاضرا عندي "بنفسه" على نحو أصلي[2].

ويرى " ***هوسرل*** " يعتقد أنه بوسعي أن يكون لي حدس أصلي، أي إدراك فوري لما هو بنفسه قائم في العالم، بمنظورية حسمه وإيماءاته، بما يفهم من التصويتات التي يصدرها. غير أن الوجه الذاتي لتجربته، وعيه ولا سيما الأفعال التي يعطي بها المعنى إلى علاماته ، ليست حاضرة عندي فورا في الأصل كما هو الأمر عنده وكما هو الحال [هذه الأمور الخاصة بي] عندي .ثمة ها هنا حد دقيق ونهائي. فمعيش الغير لا يتبين لي إلا من جهة أنه مشار إليه بتوسط علامات تنطوي على وجه فيزيائي. إن فكرة "الفيزياء"،

[1] *Ibid., p : 41.*
[2] *Ibid., p : 41.*

"الوجه الفيزيائي" ليس يمكن أن نتدبرها في اختلافها الخاص إلا انطلاقًا من حركة الإشارة هذه[1].

لقد سبق لـــ "*هوسرل*" أن عرض، حتى يفسر السمة الإشارية الجوهرية للبيان بما في ذلك ما كان في الخطاب، مطالب سيعتني خامس التأملات الديكارتية بوضع نظامها وضعا دقيقا: أنه ليس لي خارج الدائرة الموناديه المتعالية لما هو خاص بي، لخاصية ما هو خاص بي، لحضوري لذاتي، مع ما هو خاص بالغير، مع حضور الغير لذاته، إلا علاقات إحضار تناسبي وقصدية وسطى وبالقوة[2].

ليس يمكن أن يكون لي أي إحضار أصلي. إن ما سيقع وصفه تحت طائلة ردّ متعال متنوع، جريء وصارم إنما ينظر فيه ها هنا في البحوث عند بُعد "التوازي" المميز للنفسي. "فالسامع يدرك البيان على شاكلة إدراكه صاحب البيان رغم أن الظواهر النفسية التي تجعل منه شخصا لا يبلغها حدس الغير كما هي. تستند اللغة المتداولة إلينا إدراك المعيشات النفسية لأشخاص غرباء "نرى" غضبهم وآلامهم، إلخ.

إنها لغة صحيحة تماما ما مدمنا نعتبر أن الأشياء الجسمانية الخارجية مدركة وما دمنا لا نحصر مفهوم الإدراك عموما في الإدراك المطابق وفي الحدس المقول على المعنى الأشد تقييدا[3]. إذا كانت السمة الجوهرية للإدراك هي المقصد الحدسي الذي يزعم الإحاطة بشيء أو بحدث من حيث هما أمران حاضران- ومثل هذا القصد ممكن بل هو معطى في معظم الأحوال دون أية صياغة مفهومية صريحة -فإن الإحاطة بالبيان هي مجرد إدراك للبيان... يدرك السامع أن من يتكلم إنما يخرج بضعة معيشات نفسية وبذلك فهو يدرك هذه المعيشات أيضا دون أن يحياها بنفسه ولا له عنها أي إدراك "باطني" سوى إدراكا "خارجيا".

ذلك هو الفرق الأعظم بين الإحاطة الفعلية بموجود في حدس مطابق والإحاطة المقصودة لذلك الموجود على أساس تمثل حدسي إنما غير مطابق. ففي الحالة الأولى

[1] *Benoist (J) : entre acte et sens la théorie phénoménologique de la signification, op. cit., p : 15.*
[2] *Derrida (J) : la voix et le phénomène, op. cit., p : 42-43.*
[3] *Husserl (E), Méditation cartésiennes, op. cit., p : 148.*

يكون الموجود معيشًا وفي الحالة الأخيرة يكون الموجود مفترضا لا تناسبه عموما أية حقيقة. إن التفاهم يقتضي ضربا من التضايف في الأفعال النفسية التي تنتشر على طرفي البيان والإحاطة بالبيان إنما بغير هوية تامة قطعا"[1].

يرى "*دريدا*" أن مقولة الحضور هي عصب هذا البرهان. فإذا كان التواصل أو البيان من ماهية الإشارة فذلك لأن حضور معيش الغير ليس في متناول حدسنَا الأصلي. في كل مرة يختفي فيها الحضور الفوري والتام للمدلول يكون الدال من طبيعة إشارية. إن كل خطاب أو بالأحرى ما كان في خطاب لا يلتئم به الحضور الفوري للمحتوى المدلول هو غير معبّر[2].

يرى "*دريدا*" أن التعبيرية المحضة هي القصد الفاعل المحض (روح، نفس، حياة، إرادة) لفعل دال يحيي خطابا سيكون على محتواه أن يكون حاضرا. وليس هو بحضور في الطبيعة من أجل أن الإشارة تجري مجرى الطبيعة أو المكان وإنما في الوعي أي حضور لحدس أو لإدراك "باطنيين"، ولكنه حضور ليس له أن يكون حضور الغير ضمن التواصل كما تبيناه منذ حين. وإذن هو حاضر لذاته في حياة حاضر لم يخرج عن ذاته بعد إلى العالم والطبيعة والمكان. كل هذه "الخرجات" التي تلقي بحياة الحضور للذات إلى الإشارة تعطينا اليقين أن الإشارة، التي تشمل إلى هذا الحد كل مساحة اللغة تقريبًا، إنما هي سيرورة الموت تعتمل داخل علامات. ما إن يطلع الغير حتى تستعصي اللغة الإشارية، رديف العلاقة بالموت، على المحو[3].

لقد نظرنا إلى حد الآن -يضيف "*دريدا*" في العبارات بحسب الوظيفة التواصلية التي تقوم أساسا على أن العبارات تجري مجرى الإشارات. غير أن دوراً عظيمًا قد أسند أيضا إلى العبارات وهي في حياة النفس مستغنية عن أية علاقات تواصلية. إنه من البين أن تحويل الوظيفة هذا لا يمس بما يجعل من العبارات عبارات. إذ لها، كما هو الأمر من قبل، دلالاتها ودلالاتها بعينها التي في التحادث. لا تنقطع الكلمة عن أن تكون كذلك إلا إذا

[1] *Derrida (J) : la voix et le phénomène,op. cit., p : 42-43.*
[2] *Ibid., p : 43.*
[3] *Ibid., p : 44.*

اتجه اهتمامنا اتجاها مانعا نحو المحسوس، نحو الكلمة بما هي هيئة صوتية. غير أننا متى عايشنا فهم الكلمة فإنه حينئذ تعبر وتعبر عن الشيء نفسه سواء وجهت إلى أحد ما أم لم توجه. يظهر ساعتها أن دلالة العبارة ومَا هو مقوم لها بالجوهر، لا يمكنها أن توافق فاعليتها البيانية التي هي لها"[1].

إن وجه الفائدة الأول من الرد إلى المناجاة الباطنية هو إذن ما ظهر عليه من غياب الحدوث الفيزيائي للغة. فإنه مادامت وحدة الكلمة –ما يمكن من الإقرار بها كذلك – الكلمة عينها، وحدة بين مركب صوتي ومعنى– لا يمكن أن تمتزج بكثرة الأحداث الحسية [المرافقة] لاستخدامها ولا هي مقيدة بها، فإن عين الكلمة من قبل المثال ومن قبل الإمكان المثالي للتكرار وليس لها أن تفقد شيئا بفعل الرد الذي يجريه على اي – أي على كل– حدث تجريبي يدل عليه ظهورها. وفي حين أن "ما ينبغي أن يصلح قرينة لنا (علامة فارقة) ينبغي أن ندركه بوصفه موجودا"، فإن وحدة كلمة ما تدين بشيء لوجودها *Dasein, Existenz*. تعبيريتها المستغنية عن الجسم التجريبي والتي لا تحتاج إلا إلى الصورة المثالية والقارة لهذا الجسم من حيث أحياها "عزم–القول"، لا تدين بشيء لأي وجود عالمي، تجريبي، إلخ. أن الوحدة المحضة للعبارة، في "الحياة المتوحدة للنفس"، ومن حيث هي كذلك ينبغي لها أن تُعاد إليّ[2]. وينتهي "***دريدا***" بعد هذا العرض والتحليل، إلى التساؤل من جديد من خلال طرح الأسئلة الآتية:

هل يعني ذلك أني حين أحدث نفسي فإني لا ابلغها بشيء؟ أليس البيان والإحاطة به معطلين؟ أليس اللاحضور مردودا تصحبه الإشارة والدورة القياسية ، إلخ؟ ألست عصيا على التبدل حينئذ؟ أما لي أن اعلم شيئا عن نفسي؟

يرى "***دريدا***" أن على " ***هوسرل***" أن يفحص الإعتراض ثم يلغيه. "ألا ينبغي أن نقول إن من يتحدث في خلوته إنما هو يُحدث نفسه، وإن الكلمات هي له أيضا علامات أعني قرائن لمعيشاته النفسية الخاصة؟ إني لا أعتقد أنه يمكن أن نأخذ بهذا التصور"[3].

---

[1] *Ibid., p : 44- 45.*
[2] *Ibid., p : 45.*
[3] *Ibid., p : 45.*

يقدم "***هوسرل***" هنا، حججًا قاطعًا يتعين علينا أن نسايره عن كثب. إن نظرية الدلالة التي يقع الإعلان عنها في "التمييزات الأولية"[1] بأكملها تنهار إذا لم تمتثل وظيفة البيان/ الإحاطة بالبيان إلى الرد ضمن دائرة معاشاتي الخاصة، وبالجملة لم يكن التوحد المثالي أو المطلق للذاتية " الخاصة" محتاجا بعد إلى قرائن لبناء علاقتها الخاصة بذاتها. يقول "***دريدا***"، و"نحن لا نخطئ الأمر في الأصل: فالحاجة إلى القرائن هي الحاجة إلى العلامات. ذلك أنه يتبين أكثر فأكثر، رغم التمييز المبدئي بين العلامة الإشارية والعلامة التعبيرية، أن القرينة فحسب هي العلامة حسب "***هوسرل***"[2].

ثم يرى "***دريدا***" أن "***هوسرل***" يبدأ حتى يقيم الحجة على أن الإشارة لا محل لها من الحياة المتوحدة للنفس ، بإثبات الاختلاف بين ضربين من "الإحالة" بما هي *Hinzeigen* (والتي يجب أن نحذر من ترجمتها [بلفظة إشارة] *Indication* لأسباب إصطلاحية على الأقل وإذا كنا نحرص على عدم المساس باتساق النص، ولنقل على سبيل الاتفاق "إظهار" *Monstration* والإحالة بما هي *Anzeigen* (إشارة). إلا أنه على حد قول "***هوسرل***" ، إن كانت في المناجاة الصامتة " كما في أي مكان تجري الكلمات مجرى العلامات" وإذا كنا – يؤكد " ***دريدا***" "نقدر أن نتكلم حيث شئنا عن مجرد فعل إظهار *Hinzeigen*" فإن خرق العبارة نحو المعنى الدال نحو المدلول، لم يعد ها هنا في شيء من الإشارة .[الإحالة التعبيرية] (*Hinzeigen*) ليست هي [إحالة إشارية] (*Anzeigen*) .

ذلك أن هذا الاختراق أو هذه الإحالة إن شئنا تتبرأ ها هنا من كل وجود *Dasein,*) *Existenz*). أما في الإشارة فإن علامة موجودة أو حدثا تجريبيا تحيل على محتوى وجوده مظنون في أدنى الأحوال، وهي تبرر استباقنا أو اقتناعنا بوجود ما هو مشار إليه [3]. وليس بوسعنا – يؤكد "***دريدا***" أن نفكر بالقرينة دون أن ندرج مقولة الوجود التجريبي أي [الوجود] المحتمل فحسب، وهو ما سيكون عند " ***هوسرل*** " تعريف الوجود العالمي قبالة وجود الأنا أفكر. إن الرد إلى المناجاة هو فعلا حفظ للوجود العالمي التجريبي بين قوسين.

---

[1] *Voir : Husserl (E) : recherche logiques, tome 2, op.cit, p : 27.*
[2] *Derrida (J) : la voix et le phénomène, op. cit., p : 46.*
[3] *Ibid., p : 47.*

ففي "الحياة المتوحدة للنفس" لا نستعمل كلمات فعلية *Wirklich*، إنما فقط كلمات اعتبارية *Vorgestllt*.

أما المعيش –الذي كنا نتساءل إن كان "مشار إليه" بنفسه عند الذات المتكلمة– فليس له أن يشار إليه على هذا النحو، فهو واثق [الوجود] فورًا وحاضر لذاته. وفي حين أنه عند التواصل الفعلي، تشير العلامات الموجودة إلى مجموعات أخرى هي محتملة فحسب وقد أثيرت بتوسط، فإنه في المناجاة حين تكون العبارة جمة، فإن العلامات غير الموجودة تُظهر مدلولات مثالية أي غير موجودة ولكنها واثقة كونها حاضرة عند الحدس. أما فيما يخص وثاقة الوجود الباطني فإن "***هوسرل***" يرى أنها لا تحتاج أن تكون مدلولا عليها، فهي حاضرة لذاتها حضورا مباشرا. إنها الوعي الحي[1].

يرى "***دريدا***" أنه سيكون على الكلمة، حين المناجاة، أن تؤخذ على جهة التمثل فحسب. قد يكون محلّها المخيلة (*Fantasie*). فنحن نكتفي بتخيل الكلمة التي وجودها على الحياد. فلا نحتاج، عند تخيل الكلمة وعند تمثلها التخيلي *Phantasievorstellung* إلى حدوثها التجريبي. وجودها ولا وجودها سيان عندنا. ذلك أنه إن كانت لنا حاجة بتخيل الكلمة فإنا في الآن نفسه سنغفل عن الكلمة المتخيلة. تخيل الكلمة، المتخيّل، الوجود، المتخيّل للكلمة، " صورتها" كل ذلك ليس هو الكلمة (المتخيّلة). كما أنَّ الكلمة (المدركة أو الظاهرة) والتي هي في العالم، حين إدراكها، تنتمي إلى جنس مختلف جذريا عن جنس إدراك الكلمة أو جنس ظهورها وعن الكيان –المُدْرَك للكلمة، فإن الكلمة المتخيّلة كذلك هي من جنس مباين جذريا لجنس تخيل الكلمة. هذا الاختلاف البسيط والدقيق في الآن نفسه –فيما يرى "*ديريدا*"– إنما يكشف الخصوصية الأصلية والدقيقة في الآن نفسه للظهورية *Phénoménalité* وليس لنا أن نفقه شيئا من الفينومينولوجيا إن لم نصرف له همّا دؤوبا ويقظا[2].

وبعد هذا التوضيح، يتساءل "***دريدا***" من جديد، لـِمَ لـمْ يقتصر "***هوسرل***" على الاختلاف بين الكلمة الموجودة (المدركة) وبين الإدراك أو الوجود المدرَك، ظاهرة

[1] *Ibid., p : 47-48.*
[2] *Ibid., p : 49.*

الكلمة؟ ذلك أنه في ظاهرة الإدراك ثمة في صلب الظهورية عينها ما يدعو إلى العودة إلى وجود الكلمة. وإذن، معنى "الوجود" هو من قِبلْ الظهور وهو الأمر الذي يختلف حين يتعلق الأمر بظاهرة المخيلة. ففي المخيلة ليس وجود الكلمة مستلزما حتى ولو كان ذلك على شاكلة المعنى القصدي. فحينئذ لا يوجد تخيل الكلمة الذي هو واثق مطلق الوثاقة والذي هو حاضر لذاته بما هو معيش. فإنه ها هنا رد فينومينولوجي عازل للمعيش الذاتي بوصفه دائرة يقين مطلق ووجود مطلق. مطلق الوجود هذا لا يظهر إلا في رد الوجود المضاف إلى العالم المفارق. فالمخيلة إذن "العنصر الحيوي للفينومينولوجيا"[1]، هي التي تنمح هذه الحركة وسطها المفضل. "ها هنا (في الخطاب المتوحد) نحن نقتصر عادة على كلمات اعتبارية عوض كلمات فعلية. إن علامة لغوية منطوقة أو منسوخة تُثار في مخيلتنا هي في الحقيقة غير موجودة بالمرة. ومع ذلك ينبغي علينا ألا نخلط –يصرح "***دريدا***"– بين التمثيلات التخيلية *Phantasievorstellung* ودونها أيضا المحتويات الخيالية التي هي أساسها وبين الموضوعات المتخيلة. ليس الجهر بالكلمة المتخيلة أو حروف الناسخة المتخيلة هي أمور موجودة وإنما تمثلها التخيّلي. والاختلاف هو نفسه بين البراق centaure المتخيل وتمثله التخيّلي. ليس في لا وجود (*Nicht-Existenz*) الكلمة أي حرج. ولكنه أمر لن يأخذ من اهتمامنا –يؤكد "***دريدا***"– أكثر مما أخذ إذ ذلك لا يدخل في وظيفة العبارة بما هي عبارة[2].

ومن على شرفة هذا الفهم، يستطرد "***دريدا***" مبينا أن هذا الحجاج يضعف إن هو اقتصر على الاستناد إلى علم نفس كلاسيكي بالمخيلة. سيكون من غير المناسب أن نراه كذلك. فالصورة في علم النفس هذا هي علامة – لوحة (*Signe-portrait*) واقعيتها (الفيزيائية أو النفسية) تشير إلى الموضوع المتخيل. سيبيِّن "***هوسرل***" في (أفكار1) ما يفضي إليه مثل هذا التصور[3].

---

[1] *Husserl (E) : Idées I, op.cit, p : 98.*
[2] *Derrida (J) : la voix et le phénomène, op. cit., p : 49.*
[3] *Husserl (E) : Idées I, op.cit, p : 99-109-111.*

إن الصورة بما هي معنى قصدي أو بما هي "نويما" ورغم أنها تنتمي إلى دائرة وجود ويقين مطلق للوعي، ليست واقعا يضاف إلى واقع آخر. وليس ذلك فقط، لأنها ليست واقعة *Realität* في الطبيعة وإنما لأن "النويما" مقوم غير فعلي (*Réel*) للوعي[1]. كان "***دي سوسير***" أيضا منشغلا بالتمييز بين الكلمة الواقعية وبين صورتها فهو لم يكن ليعترف إلا لشكل "الصورة الأكوستية" بقيمة تعبيرية "للدال"[2]. إن "الدال" المقصود به "الصورة الأكوستية". إلاّ أنّ "***دي سوسير***" – فيما يرى "***دريدا***" ودون أن يتخذ أي احتياط "فينومينولوجي قد جعل الصورة الصوتية والدال بوصفه "انطباعًا نفسيًا" واقعًا وجه أصالته الوحيد أنه باطني الأمر الذي لم يفعل تحويل المشكل عن موضعه. إنما، إذا كان "***هوسرل***" قد أجرى الوصف في "البحوث" في حيز نفسي غير متعال فإنه مع ذلك لم يفرز منه المقومات الجوهرية للبنية التي سيرسمها في "أفكار 1": فإنه المعيش الظهوري من قبل الواقع *Realität*، إنما فيه بعض النويسيس *Noèse* ولكن المحتوى النويمائي أي المعنى مقوم غير فعلي للمعيش[3].

---

[1] *Derrida (J) : la voix et le phénomène, op. cit., p : 50*
[2] *DESAUSSURE (F) : cours de linguistique générale, op.cit, p : 91.*
[3] *Voir : Husserl (E) : Idées I, op.cit, p : 102.*

المبحث الثاني: بين الكتابة والكلام قراءة في تفكيكية " جاك دريدا" .

شكّلت الفلسفة الغربية انطلاقا من "*أفلاطون*" إلى "*دي سوسير*"، محطة شك وانتقاد لدى التفكيكيِّين، الذين حاولوا مناقشة الطروحات المختلفة السائدة في الخطاب الفلسفي الغربي التي تعالج قضايا مختلفة(لغوية، فلسفية، أدبية...)، معتمدين في ذلك كل آليات الشك والتقويض والبرهنة قصد الوصول إلى مكمن التناقض والخلل المتمثل في تجريح الفلسفة الغربية ونسف التمركز حول اللوغوس[1].

يشكِّل "**جاك دريدا**" ظاهرة فريدة بالنسبة للفكر الغربي، وإن كانت ظاهرة التفكيك الملازمة لمنحاه الفلسفي قد أصبحت في عداد الأفكار الشائعة سواء أطبقت عن دراية بأبعادها الإبستمولوجية والإيديولوجية،فماذا تعني إذاً ظاهرة التفكيك التي يدعو إليها هذا الفيلسوف؟

تحيل الدلالة الاصطلاحية لــ "التفكيك" على فضاء دلالي واسع، تقترن بتفكيك الخطابات الفلسفية، والنظم الفكرية، وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها المكونة والاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها، وهو ما يفترض الحاجة إلى إجراء حفريات في تلك النظم، كما تجلّت خطابيا،وكما تشكلت تاريخيا ومعرفيا. ويترتب على هذا، أن الدلالة الاصطلاحية لــ "التفكيك" تختلف عن دلالته اللغوية التي تحيل على التخريب والتهديم والتقويض ،وينهض التفكيك على منهجية التعارض بين المكونات التي تشكل كيان الخطاب ،وتركها تعمق اختلافاتها ،وتكشف تناقضاتها الداخلية ،كما يحذر "**دريدا**" من تبسيط موضوع البحث ،ويرى أن عدو المنهجيات الحديثة،ومنها التفكيك هو: التبسيط والاختزال. وهذا على أية حال ،ما يوحي بغموض الحفريات التي يجريها "**دريدا**"، ويعبر عن الأمر مؤكدا ،أنه من أجل تلمس فعل المخيلة الخلاقة ،بأكثر ما يمكن، ينبغي العناية بما هو غير مرئي من الحرية الشعرية ،ويفترض هذا الأمر، الانفصال وصولا للاتصال الخفي بالأثر في عتمته الحالكة.يكشف

---

[1] هشام الدركاوي، التفكيكية التأسيس والمراس، تقديم ومراجعة: الرحالي الرضواني، سوريا، اللاذقية، ط1، 2011، ص: 58.

هذا أن التفكيك لا يحاول الاقتراب من الخطاب إلا بوصفه نظاما غير مُنجز، إلا في مستوى كونه ملفوظا،وهو ما ينتج باستمرار، ولا يتوقف أبدا،حتى ولو اختفى كاتبه ، وهذا ما يفسر عناية التفكيك بالكتابة دون الكلام،لانطوائها، على صيرورة البقاء بغياب المنتج الأول، وهو ما يتعذر بالنسبة للكلام[1].

إن التفكيك لا يعد في الواقع مذهبا ولا يشكل نسقًا متكاملاً أو رؤية عامة تقوم على ثوابث محددة، وإن كانت تنسب أبوته إلى "**هيدغر**" بفعل التماثل بين مفهوم "النقض" ولفظة "التفكيك"[2]. إن عمل "**دريدا**" يمثل إعادة تفكير ممتاز بفكر "**هيدغر**" المبكر، ورغم استفادة "**دريدا**" من "**هيدغر**" والثناء عليه قائلا: "إنه يشكل خطوة إلى الأمام لم يسبق لها مثيل، خطوة لا يمكن أن ترتد إلى الوراء، خطوة ما زلنا حتى الآن أبعد ما نكون من الاستفادة من ثرائها النقدي"، وبذلك يكون "**هيدغر**" في نظر "**دريدا**" امتداد للفكر الغربي المتمركز حول اللوغوس، المكرس لفكرة الحضور المتعالي، فهذا هو سبب مهاجمته له،ونفس الشيء ينطبق على علاقة "**دريدا**" بـــ "***هوسرل***"، وكذا الفكر التقويضي لـــ "***نيتشه***" والجدل ***الهيجلي*** وفكرة الوعي اللاوعي لدى "***فرويد***"، فكل هذه الأفكار والتوجهات الفلسفية ساهمت في بناء إستراتيجية تفكيكية شاملة[3].

إن التفكيك الذي سينبه "**دريدا**" كثيرا على عسر تعريفه، إن لم نقل امتناعه، الذي لا تخص أصوله الفينومينولوجية، إنما يستخدم لنقض فكرة الأصل نفسها وما ينبني عليها من بداهة وحضور وروح وحياة، إذ ينبغي على التفكيك الذي اعتنى بممارسته هاهنا أكثر من الحديث عنه، أن يتقن فن الإنصات إلى لغة أخرى، وقبل ذلك أن يخبر عن اللغة التي يفكك طبقاتها ومفرداتها، عن ثرائها وأصالتها، عن حكايات نشأتها الأولى...[4]

---

[1] إبراهيم عبد الله ، المركزية الغربية (إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب-، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص.ص: 315-316.

[2] عبد الحليم أحمد عطيه، جاك دريدا والتفكيك، دار الفارابي ، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص.ص: 187-188.

[3] الدركاوي هشام، التفكيكية "التأسيس والمراس"، مرجع سابق، ص: 82-38-84.

[4] *Derrida (J) : la voix et le phénomène, op. cit., p : 14.*

وأشار الكثير من النقاد والفلاسفة إلى أن تقويضية "**دريدا**" تدين بمنهجيتها ومسلماتها لممارسات التفسير التوراتي اليهودي وأساليبه، وكل ما فعله هو نقل الممارسات التأويلية للنصوص المقدسة اليهودية وتطبيقها على الخطاب الفلسفي[1].

إن مصطلح "التفكيك"[2] الذي صكه "**دريدا**" لترجمة عبارة "***هيدغر***" "الوجود والزمان"، لا يقصد به كما يقول "***ديكومب***" الهدم والتخريب، وإنما إعادة ترتيب عناصر الخطاب على طريقة أهل النحو،ذلك أن مقطع النفي (*De*) يراد به هنا خلخلة تركيب الجملة لبيان الطابع.

الإتفاقي البحث للعلاقة بين التركيب اللغوي ومرجعيته ،ففي قصيدة الشعر أو في الخطاب الفلسفي –مثلا– لا تخضع الجملة لمنطق المرجع الخارجي وإنما لضرورات الصياغة الشعرية أو الفلسفية. حيث تبرز عملية التفكيك بوضوح في حالة ترجمة الشعر من لغة إلى لغة أو عندما نحاول نقل معانيه إلى لغة النثر[3]. فإذا كان "***هيدغر***" يسعى إلى إعادة طرح قضية الوجود بطريقة صادقة عبر الفلسفة المدرسية واختلاط الميتافيزيقا بالأنطولوجيا، فإن مسعى "**دريدا**" جد مخالف، وذلك لعدة أسباب منها:أن فيلسوف التفكيك لا يبغي التوصل إلى مجموعة من النتائج أو الرؤى البناءة، فهو لا يعمل فكره التقويضي إلا من خلال بعض القراءات التفكيكية لنصوص الغير: لنصوص "***أفلاطون***" و"***روسو***" و"***هيجل***" و"***هوسرل***" و"***دي سوسير***" و"***فرويد***" و"***مارسيل موس***" وغيرهم، كما أنه لا يترك مجالا معرفيا أو فنيا إلا ويحاول أن يبث فيه روح التناقض بين المقدمات والنتائج أو بين المصدر المفترض والفروع المنبثقة منه.وبالرغم من كل تلك التناقضات والمفارقات التي يبرزها، والتي يستحيل معها قيام أي خطاب منطقي متسق ،بأنه عاجز عن تجاوز لغة الفلسفة كما أسسها العقل اليوناني، وعن الخروج من إطار "اللوغوس" طالما أن كل تأكيد وكل نفي ليسا ،في نهاية الأمر، إلا عمليتين مؤكدتين لحقيقة واحدة، وهي حقيقة استحالة الكلام أو التفكير من الخارج. من ثم إذا كان كل تفكير مطابق أو مناقض لمسلمات العقل

---

[1] الدركاوي هشام، التفكيكية "التأسيس والمراس"، مرجع سابق، ص: 64.

[2] عبد الحليم أحمد عطية، جاك ديريدا والتفكيك، مرجع سابق، ص: 189.

[3] *Descombes vincent : le même et l'autre, édition de minuit, Paris, 1986, p : 98.*

الغربي الموروث لا يتم إلا بواسطة آليات الخطاب الفلسفي الغربي نفسه[1]. من خلال هذا الطرح، يصبح من المشروع التساؤل:

ماذا يستطيع "**دريدا**"أن يقدم لنا من جديد؟

إن الجديد الذي يطمح إليه "**دريدا**" لا يمكن أن يكون بحكم منطق التفكيك نفسه ، وذلك بقدر ما يتوافق هذا المنطق، بشكل ما، مع نظام الفوضى الذي تسعى إلى إثباته بعض نظريات العلم المعاصر، حيث لا فوضى من غير نوع من النظام، إلا جزءًا من نظام تخضع له عمليات التقويض والتفكيك عن طريق السلب، إذ لا سلب يقوم إلا على أساس من الإيجاب السابق عليه[2].

ومن ثم، إذا كان الإشكالات التي يطرحها "**دريدا**" هي بطبيعتها واقعة داخل الخطاب الفلسفي، ولا تستطيع أن تفلت منه بتخطيه، وتجاوزه نحو العالم الخارجي ،فهي لا تخرج عن كونها، وفقا لعبارة "***فتجنشتاين***"، ضربا من ألاعيب اللغة. ومع ذلك يكابر"**دريدا**" ويرفض أن تكون تفكيكيته ضربا من فلسفة اللغة، كما يحاول الزعم بأن ما يسعى إليه من كشف لمناطق المغايرة والاختلاف أو لوجوه الآخر محاولة جذرية للخروج من حدود السلب الذي ينسخه الجدل الصاعد في حركته نحو التركيب حيث تتلاشى الصور السلبية للآخر وتتأكد، على أنقاضه، هوية المماثل في مطابقته لذاته.

كيف يمكن إذا، إدراك "الآخر"؟ إن هذا الإدراك لا يتم إلا من خلال الخطاب الفلسفي الذي لا وجود له خارج مقولات "اللوغوس" اليوناني،الذي يقر "**دريدا**" بأنه لا يمكن العبث به وبما صار إليه من نسق شمولي على يدي "***هيجل***" إلا باصطناع الحيلة والمراوغة، وإلا بإضمار الغدر به من داخله على طريقة "العبد"في الإيقاع بـــ "سيده"[3]. كما ترمي العملية التفكيكية عند "**دريدا**" إلى كشف التناقض المبدئي بين مسلمات التراث الغربي المسكوت عنها، وهو الأمر الذي ينطبق على أي تراث، وبين الواقع الفعلي للممارسات الخطابية في

---

[1] عبد الحليم عطية، جاك دريدا والتفكيك، مرجع سابق، ص: 189–190.
[2] المرجع سابق، ص: 191.
[3] المرجع نفسه، ص: 192.

شتى مجالات المعرفة[1]. لهذا نجد أن "**دريدا**" بدأ تساؤله بالانتقال من موقع الهامش إلى موقع المركز،وتسلك التفكيكية عنده مسلكها باعتبارها مسحا نقديا لمجمل القضايا التي تحمل في مكنونها نوعا من المركزية. ويحدد "**دريدا**" مسلكه التفكيكي على أساس أن التفكيكية ليست "هدما" للنصوص بل هي خلخلة وتفكيك لكل المعاني التي تستمد منشأها من اللوغوس أو أية مراكز ثابتة وبعبارة أخرى تعد الخلخلة بمثابة حفر عمودي للطريق الذي تسير عليه التفكيكية، وتتجلى جرأتها في أنه لا أحد قبل "**دريدا**" ولا بعده قد تمكن من القيام بها، ولا حتى "***هيدغر***" أستاذه الذي لا تخلو فلسفته من نزعة العقل المركزية التي كانت حاضرة طوال هذه الفلسفة الباحثة عن الوجود[2].

من خلال إستراتيجية التفكيك يتم تقويض الثنائيات التي أرست الفلسفة الغربية دعائمها من "***أفلاطون***" ووصولاً إلى "***دي سوسير***" ذلك من خلال إرجاع المفاهيم المفككة إلى أعماق فلسفية أثبتت بلادتها، أي برهنت على عجزها عن الخروج من نفق المتاهة المفاهيمية. لهذا يتصور "**دريدا**" إمكانية إحداث قطيعة مع هذا الإرث الميتافيزيقي بفسح المجال لفلسفة أخرى هي "فلسفة الاختلاف، فاعلية الكتابة"فهذا التمركز العرقي الغربي لم يكن ممكنا إلا بفضل تمركزات أخرى دعمته ومكنت الذات الغربية من الاستقرار في تصورها لذاتها :

1. هناك تمركز عقلاني أي "تمركز اللوغوس" أوالخطاب أو العقل الحاضر في قلب ذاته ولا ينفعل إلا بذاته، ولا يحتاج إلى سند آتي من الخارج .

2. وهناك تمركز صوتي: بحيث يغلب الكلام المباشر على الكتابة، فالصوت وحده يتمتع بعلاقة جوهرية بعكس الكتابة ،فالكلام هو وحده الذي يستطيع على الفور أن يتدارك ذاته ويصحح نفسه، فهو لا يحتاج إلى مرجع آخر سواه ولا إلى إعانة خارجية ،كما تحتاج إليه الكتابة[3].

---

[1] المرجع نفسه ، ص: 202.

[2] محمد يحي فرج، نقد الخطاب الميتافيزيقي في الفلسفة الغربية، كلية الآداب، عين شمس، مصر، د.ط، ص:4.

[3] دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر،ط1، 1988، الدار البيضاء،ص: 26.

يعتبر "**هيدغر**" هو الذي منح "**دريدا**" إستراتيجية التموقع داخل النصوص وكشف بنياتها الضعيفة ومن تم تقويضها ونسفها[1]، فالميتافيزيقا كما عبر عنها "**دريدا**" ليست دائرة محددة بالمعالم والمحيط،يمكن أن نخرج منها ونوجه لها ضربات من الخارج ،بل هي مسألة انتقالات موضعية ينتقل فيها السؤال من طبقة معرفية إلى أخرى، ومن معلم إلى آخر حتى يتصدع الكل، وهذه العملية هي ما دعاها "**دريدا**"بالتفكيك[2]. وعلى ذلك فإن القراءة التفكيكية تبحث عن البنية القلقة، غير المستقرة وتحركها حتى ينهار البنيان من أساسه، ويعاد تركيبه من جديد،وفي كل عملية هدم وإعادة بناء يتغير مركز النص وتكتسب العناصر المقهورة أهمية جديدة،يحددها القارئ الجديد ،وهكذا يصبح ماهو هامشي مركزيا، وماهو غير جوهري جوهريا... ففي الواقع لا يقوم "**دريدا**" بعملية هدم، بل يمكن تسميته عملية تحلل وتداع وتفكيك، أي أنه ينقض الأساس الذي تقوم عليه كل فلسفة، فيتداعى البناء الفلسفي من تلقاء نفسه[3].

إنّ تفكيكية "**دريدا**" إذن بلا مركز، لأنه يرفض الاعتراف بالمركز الثابت (مركزية العقل)، أي احتلال العقل والكلمة للمركز الأساسي الثابت الذي يجعل منهما المرجع الأخير لكل فلسفة ،بل لكل حقيقة،حيث كانت جميع الفلسفات تقوم على العقل أو الكلمة أو اللوغوس، كأساس نهائي يكون ضامنا للحقيقة الفلسفية. إنّ غياب المركز الذي أعلنه "**دريدا**" أدى إلى فقدان الدلالة، بمعنى إلى فقدان انغلاقها، وهو الأمر الذي سيؤدي فيما بعد إلى فتح العلامة أو الدلالة الذي أحدثه غياب المركز المرجعي الثابت. هذا ما أدى إلى تحويل اللغة إلى سلسلة لانهائية من الدلالات بعد أن أصبحت الدوال غامضة ،مراوغة ،وهنا يكمن جوهر اللعب وعدم نهائية الدلالة أو المعنى ،والتشتت واستحالة قيام قراءة واحدة صحيحة أو مؤكدة، فالتفكيك يرفض وحدة المعنى وإكمال الدلالة أي لا وجود لمعنى ثابت أو مكتمل،حيث يؤدي اللعب المستمر للمدلولات إلى تشتت المعنى وانفجاره[4].

---

[1] الدركاوي هشام، التفكيكية "التأسيس والمراس"، مرجع سابق، ص: 81.

[2] دريدا جاك، الكتابة والاختلاف،مصدر سابق، ص: 46.

[3] محمد يحي فرج، نقد الخطاب الميتافيزيقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: 13-15.

[4] المرجع نفسه، ص: 12.

لقد أدرك "**دريدا**" صعوبة التعامل مع الإرث الميتافيزيقي ويعلم أنه لا يمكن تفكيك الميتافيزيقا ولا تهديمها إلا بوسائل مستعارة من الميتافيزيقا ومحرفة عن غاياتها الأصلية.وهذا يعني أن "**دريدا**" يعي هذه اللعبة ،فهو يعلم أن أفضل وسيلة لتبيان زيف الميتافيزيقا الغربية هي مخاطبتها بأدواتها ثم العمل على تفكيكها من أجل كشف التناقض الذي تتبني عليه، وإزاحة الستار عن استمرار الخطابات اللاهوتية والميتافيزيقية التي تغلغلت بشكل عميق حتى في الفلسفة والأعمال الفكرية المتأخرة التي كثيرا ما زعمت الخروج عنها –برأيه- مثل أعمال "**هيدغر**"[1].

إنّ التفكيك عند "**دريدا**"يأخذ بالمنهج السوفسطائي القائم على أساس الشك في المعارف، حتى أن الشك خيم على كل القضايا عند "**دريدا**" وفقد العالم مصداقيته ومحور ارتكازه، وهذا ما جعله يفقد المعنى ويصبح تفسير الدلالة تفسيرا لا نهائيا،يوحي باستحالة المرجعية لأي سلطة كانت، فـــ "**دريدا**" بهذه الطريقة يعيد الاعتبار للشك السوفسطائي، وينفي كما نفى السوفسطائيون التفسيرات اليقينية والمطلقة التي اعتمدها الكثير من الفلاسفة،فهذا ما يوضح أن علاقة المنهج التفكيكي بالمعنى أو الدلالة يكشف عن فشل الفلسفات البنيوية في تحقيق المعنى وتحديد الدلالات وتقنينها[2].

وبمواجهة هذه الميتافيزيقا وهذا التاريخ لمفهوم على نحو ميتافيزيقي،يقترح "**دريدا**" إستراتيجية التفكيك التي يحاول من خلالها تفادي الوقوع في فخ المقابلات الثنائية لميتافيزيقية: أعلى/أسفل، الكلام/الكتابة، الخير/الشر، المثال/المادة، الدال/المدلول، ليدفع "**دريدا**" إلى العمل على سلسلة من الكلمات مزدوجة المعاني (القيمة)تحمل في داخلها قوة على الخلخلة والتفكيك، إذ أن الميتافيزيقا الغربية عملت على الحط من أحد معانيها دائما،ومن هذه المفردات "الأثر" التي تشير في الوقت ذاته إلى إمحاء الشيء وبقائه محفوظا في الباقي من علاماته.بحيث يقوم عمل "**دريدا**"على بعث طاقة التعبير الحية في المعنى الآخر المهمش لكل من هذه المفهومات والتأكيد عليه بقوة[3]. لذلك يدعو "**دريدا**" إلى

---

[1] المرجع نفسه، ص:13.
[2] المرجع نفسه، ص: 14.
[3] دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص: 29.

البقاء مرحليا داخل الأفق الميتافيزيقي نفسه والعمل في حركة أولى على قلب مراتيبه بحيث يحتل"الأسفل"مكان "الأعلى"، فهذه الحركة تجد في نظر "**دريدا**" تبريرها في كوننا، داخل المقابلات الكلاسيكية الفلسفية، لا تجدنا أمام تعايش سلمي ومقابلة حيادية، وإنما أمام عمل عنف. ثم تأتي حركة ثانية تتمثل في العمل ميدانيًا، داخل النسق الذي يجري تفكيكه، للكشف عن عجزه وتناقضه. وهكذا يطاح بالعلاقة التراتبية القديمة، ويمهد لمجيء "مفهوم"جديد لا يمكن فهمه ولا تمكينه من العمل دون النسق السابق أو القديم. هذا كله يرينا كيف أن هذه الإستراتيجية تتضمن على عنصرين أساسيين:

1. الجدّية: ففي دراسة "**دريدا**" عن "***جورج باتاي***" من "الاقتصاد الضيق إلى الاقتصاد الشامل"يرينا "**دريدا**" أن "***باتاي***"، ليؤشر على حدود فلسفة "***هيجل***"، فهو قد تعامل معها بجدية مطلقة: إنه هذا الذي سهر مع الفلسفة، سهر معها الليل كله"، حتى ينبلج الصبح ،هذا الصبح لا غيره"، أما العنصر الثاني فيتمثل في "الدهاء"(المكر) فللكشف عن عيب لغة "المعلم" أو "السيد" (لغة الميتافيزيقا الغربية) يجب إتقان منطقها والإطاحة بمفهوماتها، ومن ثم إرجاعها ضدّه، بهذه الحركية المزدوجة التي يلخصها "***ديكومب***" في هذين التعبيرين:"قصد مُغرض" (بمعنى تفكيك لغة المعلم وقلبها ضده) و"نجاعة فائقة في الوسائل" (بمعنى الإتقان البعيد للغة هذه الفلسفة).

كما تقتضي إستراتيجية التفكيك التمرد على كل منهجية ،كذلك يريد مفهوم الانفلات أن يظل حرا دون أي تأثير أو فاعلية بمفاهيم ثابثة أو مركزية.ومن هنا يصر "**دريدا**" دائما على إنكار أية إبستمية معرفية أو تاريخية يمكن أن يقتنص أحدهما أو كليهما.لذلك فهو يترك نفسه لحرية اللعبة، لايغلق حولها دارا،ولا يقيم أبوابا موصدة أو جدرانا عالية. إنه مهموم بالإبقاء على الفلسفة خارج وبعد إنتاجها، وبالتالي ينظر إلى أفق يتجاوز العقل وفعل العقل ذاته لأنه يحاذر أن يتعرض لمشكلة الأصول التي لا أصول لها وراءها أو بعدها[1].

[1]- محمد يحيى فرج، نقد الخطاب الميتافيزيقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: 16.

لهذا، فحيلة التفكيك –حيلة حتى يتحرر من ذاكرة المصطلح في كلمة منهج أو منهجية– تريد أن تفعل ذلك دون أية منهجية تمت إلى قاموس العقل أو انتقاده.
إذن، فالتفكيكية هي رهان "**دريدا**"على قدرة متبقية للفلسفة للإفلات من بين فكي الحرج العالق بها، سواء كان مذاهب ميتافيزيقية أو مناهج معرفية ،لهذا يرفض "**دريدا**" أن يقدم بدائل جديدة للمركز الثابت الذي قام بتفكيكه وهز بنيانه،لأن ذلك في رأيه سوف يعني تقديم بديل ،سيتحول هو الآخر إلى مركز مرجعي ثابت[1]. السبب الذي جعل "**دريدا**" لا يعتبر التفكيكية مذهبا في التأويل ولا نظرية ولا حتى منهجا بل سماه مؤقتا إستراتيجية للنص، وبعبارة أخرى أنه تطبيق أو ممارسة على النص وليس نظرية[2].

يدعي "**دريدا**"أن التفكيك ليس عدميًا ولا تقويضيًا مع أنه هو نفسه يتحدث عن إجهاد اللغة الذي سيؤدي إلى موت الكلام وحضارة الكتاب، وقد عرف هو ذاته التفكيكية بأنها تهاجم الصرح الداخلي، سواء الشكلي أو المعنوي ،للوحدات الأساسية للتفكيرالفلسفي، بل وتهاجم ظروف الممارسة الخارجية أي الأشكال التاريخية للنسق التربوي لهذا الصرح والبنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لتلك المؤسسة التربوية".حيث أنه لا يذكر بديلا لكل هذه المؤسسات،فإن ما يهدف إليه تقويض وهدم حتى لو سماه هو"تفكيك"، حتى لو إدعى أنه ليس عدميا أو تقويضيا[3].

لقد انطلقت ما بعد البنيوية، كحركة نقد وتفكيك للبنيوية من داخلها.وبقدر ما شكلت ما بعد البنيوية،عملية تطوير لتطورات متضمنة في البنيوية فإنها كانت أيضا معارضة ساخرة لبعض أسسها الفلسفية والإبستمولوجية[4] حيث لم يقتصر " **جاك دريدا**" على نسف فكرة التمركز المنطقي أو ميتافيزيقا الحضور في الفلسفة الغربية انطلاقًا من ***أفلاطون*** فقط، بل لم يتلكأ في الاستمرار، في البحث والدراسة والتنقيب عن كل مظاهر ميتافيزيقا الحضور في الساحة الثقافية سواء الفلسفية أو الأدبية أو اللغوية...حتى وجد ضالته في

[1]- المرجع نفسه، ص:12.
[2]- المرجع نفسه، ص:9..
[3] عبد الحليم أحمد عطية، جاك دريدا والتفكيك، مرجع سابق، ص: 187–168.
[4] هشام الدركاوي، التفكيكية "التأسيس والمراس"، مرجع سابق، ص: 67.

أعمال اللغوي "*دي سوسير*"، ومن تم بدأ بتفكيكها وخلخلتها منتهيا إلى أن فكر "*دي سوسير*" إستمرار للفكر الفلسفي الغربي المتمركز حول اللوغوس.

ذلك أن "*دي سوسير*" أثناء تفصيله لطرفي العلامة باعتبارها تتكون من دال[1] (صورة سمعية) ذي تمثيل صوتي، ومدلول (صورة ذهنية). وأنه بالرغم من العلاقة الاعتباطية القائمة بينهما،فإنه لا يمكن فصل الدال عن المدلول ،إنهما بمثابة الورقة النقدية كلما تمزق وجهها (الدال) تمزق بالمقابل ظهرها (المدلول)، وهذا التوحد بين الدال والمدلول هو شرط تحقق الدلالة أو المعنى، ويختزل "*دي سوسير*" هذا التوحد بين الدال والمدلول في المعادلة الآتية:

الدال(الصورة السمعية)

العلامة=―――――――――――――――――=حدوث الدلالة

المدلول(الصورة الذهنية)

ولكي تتحقق الدلالة أضاف "*دي سوسير*" مفهوم الاختلاف إلى ترسانته المفهومية القائمة على الثنائيات، والمقصود به (الاختلاف) أن اللفظ لا يحمل معناه في ذاته بل في اختلافه مع باقي الألفاظ ،فلفظ أسود يدل على دلالة السواد انطلاقا من اختلافه عن الألوان الأخرى[2] (الأبيض، الأحمر، الأخضر...) وليس لخصيصة ذاتية فيه. وبالتالي يصبح الجمع بين عناصر العلامة من جهة وبين العلاقات الاختلافية من جهة ثانية أساس تحقق الدلالة النهائية، وهذا ما يمكن التعبير عنه بالشكل التالي:

الدال

العلامة =――――――――――――― + الاختلاف = نهاية الدلالة[3]

---

[1] بوعزة محمد، إستراتيجية التأويل" من النصية إلى التفكيكية" منشورات الاختلاف –الجزائر–، دار الأمان، –الرباط–، ط1، 2011، ص: 27.

[2] المرجع نفسه، ص: 68.

[3] المرجع نفسه، ص: 69.

المدلول

إن تركيز "***دي سوسير***" على المدلول المتعالي باعتباره الفاعل الأساس في تحقق الدلالة ما دام يحيلنا على معنى قار ومعين، محاولة للتبئير على الجانب الصوتي في عملية إنتاج الدلالة والإعلاء من شأنه من جهة، وبالتالي الإحالة على المتكلم/المرسل والتركيز عليه.وحط بالمقابل من قيمة الكتابة وكذا التأكيد على وجود مفاهيم حاضرة خارج الألفاظ. وهذه هي دوامة التمركز المنطقي التي سعى "**دريدا**" إلى هدمها "ومن هنا وجه "**دريدا**" النقد لـــ "***دي سوسير***" على أساس أنه وقع في اتجاه مركزية الكلمة،وأسس الحضور في الكلمة بوصفها نقطة إحالة أصلية،وإذا كان الفاعل الواقعي عند "***دي سوسير***" هو المتكلم،فإنه عند" **دريدا**" هو الكاتب"[1].

إن كل ماقيل آنفا عن مفهوم العلامة والاختلاف عند "***دي سوسير***" ، لا يشكل إلا عتبة نلج بواسطتها فضاء انتقادات "**دريدا**"، التي يمكن التفصيل فيها كالآتي:

- إذا كانت العلامة عند "***دي سوسير***" هي توحد الدال والمدلول، وإحالة الأول (الدال) على الثاني مما يقدم معنى معينا، فإنها عند "**دريدا**" (العلامة) علاقة تأجيل مستمر بين الدال والمدلول ،أي أن الدال لا يحيل على أي تصور ذهني ثابت،وأن المدلول في حركية دائمة وتحول مستمر وبالتالي نسف للعلاقة القائمة بينهما(الدال والمدلول)" إن الرباط بين الدال والمدلول الذي أدى عند "***دي سوسير***" إلى وحدة العلامة لم يعد بأي حال من الأحوال أكيدا ومطيعا.إن "**دريدا**" مهتم على وجه التحديد بحركة الانتقال التي تؤجل وصول المدلول بصفة دائمة.ما يحدث هو عملية لعب وعدم استقرار دائمين في التحرك المستمر على جانبي الفاصل.ويعبر مقال "**دريدا**" عن "***مالارمي***" بشكل رائع عن ذلك الارتعاش للدال الذي يؤدي إلى انشطار المدلول وتأخيره"[2].

والمقصود باللعب هنا، تلك العملية التي يقوم بها القارئ، المتمثلة في تأجيل المعنى باستمرار والجري وراءه إلى ما لا نهاية وأن هذا التأجيل مرتبط ارتباطا وثيقا بالغياب،

---

[1] المرجع نفسه، ص: 69.

[2] المرجع نفسه، ص: 70.

أي غياب معنى في اللفظ. وبالتالي لم تعد العلامة متحققة بواسطة ثنائية اختلاف /حضور بل أصبحت تجذبها ثنائية غياب/ تأجيل التي يتحول بمقتضاها المدلول إلى شيء مراوغ يصعب تثبيته في نطاق دلالة محددة،بل إلى تحول المدلول نفسه في ظل تلك العلاقة المراوغة الجديدة إلى دال يشير إلى مدلول يتحول بدوره إلى دال، وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا الطرح القائل بلا نهائية الدلالة وعدم تثبيتها تهوين من قدر العلامة التي كانت تمتاز بطابعها الإلزامي القائم على اعتباطية وعفوية العلاقة بين طرفيها (العلامة) كما حدّدها "***دي سوسير***".

إن إعلاء "***دي سوسير***" من شأن الكلام المنطوق ذي الخصيصات الصوتية –أثناء تفصيله لمكوني العلامة– وحطه من قيمة الكتابة وتهميشها وإعتبارها ثانوية، بالمقارنة مع الكلام جعل "**دريدا**" يستشيط غضبا وينعت فكر "***دي سوسير***" بالتمركز الصوتي[1].

إن "***دي سوسير***" اضطر مثل من سبقوه إلى النزول بالكتابة إلى مرتبة الشك ،أو إن شئت فقل النزول بالكتابة إلى مرتبة ثانوية".إن هذا الإعلاء من قيمة الكتابة ما هو إلا محاولة مكشوفة لتثبيت حضور المعنى الذي يحيل بدوره على قصدية وسلطوية الذات المرسلة وإلجام أي تدخل للذات المتقبلة، وهذا ما تعجز الكتابة عن تحقيقه" إذ إنها مجرد تحقيق أمين لا أكثر ولا أقل لعناصر الكلام". والبديل الذي يطرحه "**دريدا**" مؤداه ،أن النظرية اللغوية الدي سوسيرية على غرار الفلسفة الغربية تعلم علم اليقين أن الكتابة أسمى من الكلام وسابقة عليه وأن تهميشها والإقرار بثانويتها (الكتابة) ماهو إلا مراوغة لتثبيت فكرة الحضور التي تشكل مطمحهم ومبتغى وكدهم، ويقول "***كريستوفر نوريس***": "وخلاصة القول إن الكتابة تشكل تهديدا لوجهة النظر التقليدية التي تربط الحقيقة بالحضور الذاتي من ناحية وباللغة الطبيعية، التي يمكن أن تعبر عن هذه الحقيقة من الناحية الثانية[2].

[1] المرجع نفسه، ص: 71.

[2]- المرجع نفسه، ص: 72.

ليخلص في الأخير "**دريدا**" إلى تحوير المعادلة الدي سوسيرية الآتية[1]:

الكلام (الدال) ـــــ الكتابة (المدلول) = ـــــــــ = ـــــــــ = ـــــــــ

والاستعاضة عنها بالمعادلة التالية:

الكتابة (الدال) ـــــ الكلام (المدلول) = ـــــــــ = ـــــــــ = ـــــــــ

وتجدر الإشارة أنه، إذا أمعنا النظر جيدا في هذا التجاذب الفكري الحاصل بين "***دي سوسير***" و"**دريدا**"، نلاحظ أن المفكك الأول "**دريدا**" لم يقف من أفكار "***دي سوسير***" موقف الإنكار والرفض والقطع، بل واجهها مواجهة الشك المفضي إلى التقويض البناء الذي يكون القصد من ورائه تقويم زللها ونسف تمركزها وتغييب حضورها وتعويم مدلولها. ويتبدى هذا جليا في قول "**دريدا**": "إن المسألة ليست رفضا لمشروع "***دي سوسير***" بكامله أو إنكار القيمة التاريخية، وإنما هي دفع لذلك[2] المشروع للوصول به إلى نتائجه النهائية استهدافا للموقع الذي تعمل عنده تلك النتائج في تحدي مقدمات المشروع المنطقية التقليدية ."

كما استفاد "**دريدا**" كذلك من بعض آراء "***دي سوسير***" في بناء مشروعه الفكري خاصة مبدأي اعتباطية العلاقة بين طرفي العلامة،ومبدأ الاختلاف الذي تنتفي بموجبه القيمة الذاتية للعنصر اللغوي مما يجعله ذا حاجة ماسة إلى التعالق والانتظام مع باقي العناصر اللغوية المشكلة للنسق.معترفا "**دريدا**" بسبق "***دي سوسير***" إلى بعض أفكاره، وأن العلاقة بينهما هي علاقة اختلاف فكري ليس إلا، يقول "***عبد العزيزحمودة***": "إن بعض الأفكار التي اعتمد عليها "***جاك دريدا***" مثل (الحضور والغياب) و(الإرجاء والاختلاف) في إثارة ضجة نقدية،لم تكن غريبة بالكامل عن فكر اللغوي المبكر"***فيردناند دي سوسير***" بل إن

[1]- المرجع نفسه، ص: 73.
[2] المرجع نفسه، ص: 73.

"**دريدا**" يؤكد في اختلافه في مواضع غير قليلة مع بعض مقولات "***دي سوسير***" الجوهرية حول العلاقة بين العلامة اللغوية والمشار إليه،وبين الدال والمدلول اللذين يشكلان وجهي العلامة،يؤكد سبق "***دي سوسير***" إلى بعض أفكاره هو دون أن يقصد إلى ذلك.

ولما كانت أفكار "***دي سوسير***" هي القاعدة التي اتخذتها البنيوية أساس انطلاقها وبناء تمركزاتها والتأصيل لنظريتها، وجه لها "**دريدا**"(البنيوية) فوهة قلمه التفكيكي، مطلقا عليها سيلا من الانتقادات رغم تلك التواشجات والاتفاقات النظرية الموحدة بينهما من قبيل، التأكيد على أن اللغة منظومة من العناصر المترابطة التي يحكمها سياق ونظام داخلي خاضع لقواعد نحوية خاصة، وليست (اللغة) عملية محاكاة تحددها أنظمة خارجية ،هذا فضلا عن الاتفاق القائم على قراءة النص من الداخل وعزله عن التقسيم إلى العصور المرتبط بتاريخ الأدب، إضافة إلى مقولة موت المؤلف التي تجمع بينهما، والمقصود منها أن علاقة النص بصاحبه تنقطع أوصالها حالما يخرج النص إلى الوجود ويصبح بيد القارئ، حيث تنتفي سلطة المؤلف التي يمكن إجمالها كالآتي:

- تشكيك "**دريدا**" في فكرة النسق التي عدها البنيويون أساس الكشف عن البنية وأداء العلامات وتحقق الدلالة المنشودة من طرف[1] القارئ، وكأن القارئ البنيوي عارفا مسبقا بالمعنى وأن دوره لا يقتصر إلا على الكشف عن تلك الوحدات أو القواعد التي ينتظم النسق ضمنها. إنّ "**دريدا**" أحدث شرخا في تلك القواعد والقوانين التي تحكم النسق معطيا للمدلول حرية اللعب الحر المطلق والكامل مستقلا عن دواله فاتحا بذلك أمام القارئ آفاقا من حرية تفسيره للعلامات.

- إن البنيوية / الشكلانية ربطت مسألة تفسير النص بالمتلقي ونفت قصدية المرسل (المؤلف)وبالتالي يتتبع المتلقي/ القارئ وحدات النص وبنياته وفهمها قصد الوصول إلى الدلالة النهائية.في حين نفت التفكيكية أي تفسير نهائي للنص، معتبرة إياه (النص) عملية إرجاء مستمر للمدلول،إنه حضور في غياب وغياب في حضور. وبالتالي فإنه إذا كانت البنيوية تشدد على مصطلحات (النص، المعنى، الدلالة، المرجع، التأويل النهائي) فإن

[1] المرجع السابق، ص: 75.

التفكيكية تخص نفسها بالمصطلحات التالية (اللانص، اللامعنى، اللادلالة، غياب المرجع(الغياب والإرجاء)، التأويل المستمر...)[1].

ففي نظر التفكيكيين أن كل قراءة مقدمة للنص هي إساءة قراءة. ذلك أن كل قراءة للنص تنتج معنى لا يتم تثبيته إلا إلى حين، إلى أن تجيء قراءة جديدة تقوم بتفكيك النص من جديد، وتفكيك القراءة السابقة.ومن تم التأكيد على إنفتاحية النص على سيرورة لا متناهية من التأويلات. إذ المغزى عند التفكيكيين ليس هو تثبيت معنى محدد للنص وتقديم قراءة جيدة له (النص) بل إساءة قراءته وخلخلة لبناته المتهاوية واللهاث وراء معانيه المتوثبة اللامتناهية. وأنه كلما أحسسنا بأننا وضعنا الأصفاد في معصم المعنى وقيدناه حتى ينفلت منا من جديد "ويغدو غير قابل للتحقيق، بمقدار ما تحيل كل إشارة بلا انقطاع، إلى الدلالات السابقة واللاحقة، محدثة هكذا تفتيتا لحضور المعنى وتماثله، بمعنى آخر: ليس المعنى حاضرا أبدا، لأنه يكون قد بات دائما مرجأ في حركة يسميها **دريدا** إرجاء"[2].

وهكذا، فإنه إذا كان القارئ البنيوي يبحث عن التماسك والانسجام والتضام وتحديد المعنى، فإن القارئ التفكيكي يتحرى خلخلة البنيات وبعثرتها وتقديم قراءة مسيئة للنص والبحث عن لا تماسكه ولا معناه ومن تم التأسيس لمفهوم اللانص وليس النص[3].

وبذلك فإن فلسفة الاختلاف التي أقرها "**دريدا**" وجعلها منطلقا لتفكيك المقابلات الميتافيزيقية، تحاول تقويض هيمنة نظام الصوت والصواتة الذين تأسس عليهما المفهوم الشائع للغة والذي اكتملت تزكيته مع قيام العلوم اللسانية الحديثة على مبدأ المقابلة الضيقة بين الكلام واللغة، إلى أن بدا أن كل الإرث المعرفي الإنساني بزخم معطياته وتنويعاته المعرفية المختلفة الذي تُجمع وتُكدس على شكل لغة سوف يفسح المجال مع "**دريدا**" لتسمية أخرى هي الكتابة والجراماتولوجيا كعلم للكتابة وتصبح اللغة ذاتها في الأخير جزءا من هذا النظام.

---

[1] المرجع نفسه، ص: 77.
[2] المرجع نفسه، ص: 77.
[3] المرجع نفسه، ص: 78.

يتأسس مفهوم الكتابة الديريدي –وقد تأهل لاحتواء المفهوم التقليدي للغة– على مقومات تدفع بها إلى الذهاب إلى أبعد أفق ممكن لاختراق الحدود الواهية التي قالت بسطحية وثانوية الكتابة واعتبرتها مجرد تابع في التدليل أي كدال للدال الأصلي الذي كان يُعزى للغة، إلا أن "مفهوم الكتابة هذا قد بدأ يتجاوز مدى اللغة ويفيض عنه"[1]. لأن عبارة دال الدال التي كثيرا ما كانت تشير إلى الثانوية والعرضية التي لصقت بمعنى الكتابة ،أصبحت بعكس ما كان يعتقد من صميم طبيعة اللغة ذاتها ،لأن "الكتابة متجذرة ذات أصول، وهي تنمو كبذرة ولا ترسم كخط"[2] كما كان مراد له مع الكتابة التي تحملت عبء تهمة الثانوية التي حيكت حولها بإحكام خلال تاريخ الميتافيزيقا الغربية الملتفة حول مركزياتها العتيقة، والتي لم تفعل شيئا آخر غير الحفاظ على منطق التقابل والتضاد بين الثنائيات للاحتفاظ بوجه نموذجي وتماثل، لتصور مفهوم الحقيقة كارتداد وتماثل،وكتفرقة جوهرية بين ما هو ملموس وما هو عقلي معنوي، ولم ينج الكلام والكتابة من هذه المقابلة الميتافيزيقية برأي "**دريدا**".

ومن خلال تصور جديد للغة، ليس كما كان من قبل معروفا عنها كأداة وكتقنية ،أي بكونها موجهة لقول ماهر الشيء وإيصال معرفة ما، سيقوم "**دريدا**" بقلب هذه النظرة التبسيطية للغة وتحرير فهمنا لها بتحريرها من الميتافيزيقا العالقة بها ،حتى تغدو اللغة الميدان الرحب للاختلافات واللعب دون خطة محكمة[3] وعدم التردد عند حدود امتياز قرب الصوت من المعنى الذي هو خلاصة نظرية العلامة اللسانية.

يسعى" **دريدا**" إلى تحرير فهمنا للغة بتجاوز الفهم الصوفي لها الذي جعل اللغة في نظره تعرض كمفهوم أسطوري نظرا لسيطرة العنصر الداخلي الميتافيزيقي الذي تتبني عليه،ولذلك ستغدو عملية تفكيك اللغة وكشف العناصر الميتافيزيقية التي شكلت بنيتها

[1] دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص: 104.
[2] غصن أمينة، مقال: اللغة الإيصال، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد16، تشرين الثاني، 1981، ص: 63.
[3] فهمي زيدان محمود، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1985، ص: 60.

عملية إستراتيجية متوازية مع نظرية الكتابة وما تمثله من قوة وطاقة لتحقيق مبدأ الاختلاف الذي هو الصفة الأكثر تأصلا في طبيعة اللغة ذاتها[1].

الكتابة ليست الحرف البسيط، بل إنها تخلف المعنى بتمكينه على سطح مؤهل للتوصيل إلى ما لانهاية له، أي أنها لم تبق مع "**دريدا**" مجرد دال مادي أو ثانوي يقوم بتمثيل الكلام، فالكتابة" هي معرفة أن ما لم ينتج بعد في الحرف ليس له من مأوى آخر، وأنه لا ينتظرنا كنقش سابق الوجود في فهم إلهي ما[2]. فالمعنى الذي سيتولد من صميم اختلافية الكتابة، أي من عمق طبيعتها القائمة على معنى الاختلاف سيصبح أيضا مرادفا لجاهزية وقابلية اللغة لاستيعاب هذا الاختلاف لأن "اللغة تحرس الاختلاف الذي يحرس اللغة"[3] يقول "**دريدا**".

ففي عرف المركزية الصوتية،يظل الامتياز معقودا للكلمة في بعدها المادي ومن ثم ربطها بالكتابة، وهذا الامتياز هو عينه ما يأخذ به "***دي سوسير***" في قوله أن العلّة الوحيدة لوجود الكتابة هي تمثيل الكلام المنطوق ،أي العلامة الخطية أو الكتابية .لينتهي "**دريدا**" إلى تصنيف "***دي سوسير***" ضمن فلاسفة اللغة الغربيين الذين لا يعرفون إلا نمطا واحدا من الكتابة يظنونه النموذج المثالي الذي يخدم تصورهم للغة،إنها الكتابة الأبجدية أو الصوتية التي أريد لها أن تحسن الدور المنوط بها أي إعادة إنتاج سلسلة الأصوات المتعاقبة في الكلمة، متجاهلين نماذج ونظم الكتابات الأخرى التي تفلت من هذه التبعية الصواتية مثل الكتابة الهيروغليفية أو الإيديوغرافية التي يتم التمثيل فيها على الكلمة بعلامة وحيدة لا تخضع لنظام الصوت الذي تتألف منه الكلمة. ففي الغراماتولوجيا، سوف يذهب "**دريدا**" بعيدا في قراءته لـــ "***دي سوسير***"، حين يُعلن "أن شيئا ما يكتب داخل الخطاب الدي سوسيري لم يقل أبدا والذي ليس شيئا آخر غير الكتابة نفسها كأصل للغة"، هكذا يود "**دريدا**" النفاذ إلى اللامقول في الدرس اللساني الدي سوسيري ليستنبط هذا الاعتراف الضمني الجواني الذي لم يعلنه "***دي سوسير***" حول مسألة أصلية الكتابة

[1] أشار بيار، سوسيولوجيا اللغة، ترجمة: عبد الوهاب تزو، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1996، ص: 14.
[2] دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، مرجع سابق، ص: 142.
[3] *Derrida (J), la voix et le phénomène, op-cit, p : 13.*

وشموليتها للغة،اعتراف ينتزعه "**دريدا**" من خلال إستراتيجية تفكيكه لنظرية العلامة عند "***دي سوسير***" ومقابلة "***دي سوسير***" ضد "***دي سوسير***" لإقامة الدليل على أن "اللغة وعموما كل مدلول، بعيدا أن تكون تلك التي يجب أن تحتمل النقش هي دوما مكتوبة سلفا"[1].

فالكتابة التي تجد في الاختلاف قاعدة لعبها الذي سيفكك نسق العلامة كما تجلى في ميتافيزيقا اللغويات الغربية،ستعمل على تجاوز منطق ثنائية الكلام/الكتابة كمقابلة ميتافيزيقية صرفة،لتمهيد الطريق أمام كتابة بدئية وأصلية،إن هذه الكتابة التدشينية أساسها منطق الاختلافات داخل بنية الكتابة ذاتها،تماما مثلما أشار "***دي سوسير***" إلى طبيعة التقابلات والاختلافات في اللغة والتي تكون سببا مباشرا في حدوث المعنى.

إن لعبة الاختلافات هذه القائمة في نسق الكتابة واللغة على السواء من خلال ما يثيره ويتركه كل عنصر من العناصر البنائية هي التي تنتج لعبة الآثار والإحالات المتبادلة بين الكلمات من جراء متوالية الآثار وما ينجز عنها تبعا لذلك،إذ ولكي "تتمكن الكلمة من التعبير عما تعبر عنه عليها أن تنخرط في نظام نحوي كلي يكون بالنسبة لها الأسبق والمحدد والأساس"[2].

إن الكتابة تتجاوز التبسيط التقني الذي هو امتداد للتقزيم والكبت الممارس عليها،كونها تفتح لعبة الاختلافات والانزياحات التي تهدد تماسك نسقية الصوت وجوانيته الممتلئة، إذ أن محاولة إبعاد الكتابة هو إبعاد وخوف في نفس الوقت من عنف الكتابة، لأن هناك "عنف أصلي للكتابة لأن اللغة هي قبل كل شيء كتابة"[3].

إنّ استخدام مصطلح علم الكتابة هو استكشاف لأبعاد التمركز حول الكلام الذي سار مع عصور الفلسفة الغربية منذ "***أفلاطون***" وإلى العصر الحديث، وتحديداً (منتصف القرن العشرين) وقد تأتى تركيز الخطاب الفلسفي الغربي على عنصر الكلام وإهمال أو تهشيم الكتابة نتيجة كرهِهم لها، وخشيتهم من قوتها بوصفها ذات إمكانيات كبيرة في توسيع

---

[1] دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، مرجع سابق، ص: 56.
[2] فوكو ميشال، الكلمات والشياء، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، د.ت، د.ط، ص: 236.
[3] أنظر، كوفمان سارة، لايورت روجي، مدخل إلى فسلفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص: 116.

الأفق الدلالي، فضلاً عن قدرتها في تدمير الحقيقة الفلسفية التي يرى الفلاسفة أنّها حقيقة نفسية خالصة وشفافة، ورأوا أيضاً أنّ تدوين الحقيقة بالكتابة هو بمثابة تدنيس لها، وتُثّبِت الكتابة –حسب الخطاب الفلسفي– وَضعاً جامداً للمعنى لأنّها تقوم بذلك بمعزل عن النسق الحيوي الذي يفترضه الكلام المعبر عن الحقيقة. وقد رأى "***أفلاطون***" في هذا السياق أنّ الكتابة هي عاجزة بشكل دائم، ومتطفلة على ميادين الكلام،وهي محاكاة ميتة للفعل الكلامي، وفي هذا الإطار كانت الكتابة على الدوام تابعة لرتبة الكلام وخاضعة له، في حين أعطى التحليل التفكيكي منزلة عظيمة لها، وجعلها بمنزلة الكلام بل جعلها تتفوق عليه، وقد أكدّ "***تودوروف***" أنّ الكتابة تقدم اللغة بوصفها سلسلة من العلامات المرئية التي تعمل في غياب المتكلم، وأنّ تلك العلامات تعمل على تقديم دلالاتها طبقاً لطابع الاختلاف الذي يسودها، وتمتاز تلك العلامات بخصائص مهمة تمتلكها الكتابة ولا يمتلكها الكلام، منـــها:

1. يمكن تكرارها مع غياب سياقها؛
2. قدرتها على تحطيم سياقها الحقيقي ، وقراءتها ضمن أنظمة سياقات جديـــــدة؛
3. قابليتها على الانتقال إلى سلسلة جديدة من العلامات لتشكيل فضاءٍ جديدٍ للمعنى؛
4. قدرتها على الانتقال من مرجع حاضر إلى مرجع آخر في السياق النصــــــي.

ولقد أكدت التفكيكية أهمية الكتابة وجعلتها أهم من الصوت فالكتابة عند "**دريدا**" أهم من الصوت وهي البديل عن الكلام لأن هذا الكلام يحتكر سلطة الخطاب وإعطاء هذه السلطة للمتكلم. أما الكتابة فهي تمنح النص تفسيرات متعددة و تغيب المتكلم وتعطي المكانة للقارئ[1].

إن مفهوم الكتابة هذا قد بدأ يتجاوز مدى اللغة ويفيض عنه.كما لو كانت الكتابة تنطوي على اللغة. لا لأن مفردة "كتابة" لم تعد تدل على "دال للدال"،وإنما لأنه قد بدأ يتضح، تحت ضوء غريب، أن تعبير "دال للدال" نفسه قد كف عن الإدلال على الازدواج العرضي أو الثانوية المنحطة.بل بالعكس، أصبح تعبير "دال الدال" يصف حركة اللغة

[1] دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص: 104.

نفسها بالذات في أصلها، ولكننا نشعر أن الأصل يمكن لنا ذم بنيته بهذه الصورة– "دال على الدال"– فهو ينطلق ويزول في عملية إنتاجه لذاته.وفي هذا الصدد يقوم المدلول بوظيفة الدال.لقد كنا نعتقد أن الكتابة وحدها صارت تشمل كل مدلول بوجه عام،لكنها كانت تشمله دائما ومنذ البداية أي منذ الدخول في اللعبة ليس هناك من مدلول يفلت، إلا ويقع من جديد في لعبة الإحالات الدالة التي تشكل اللغة[1]، فقيام الكتابة هو قيام اللعب، وها أنَ اللعب يعود إلى نفسه، ماحيا الحد الذي كان يعتقد بإمكان تنظيم حركة العلامات انطلاقا منه، وجارا معه جميع المدلولات الباعثة على الاطمئنان، مقلصا جميع الأماكن الحصينة،جميع ملاجئ"خارج اللعب"التي كانت تشرف على حقل اللغة أو تحرسه. وهذا مما يعني، تدمير مفهوم "العلامة" ومنطقها كله، ولاشك أنه لم يكن من قبيل الصدفة أن هذا التجاوز أو الفيض يحدث في اللحظة التي يمحو فيها امتداد مفهوم "اللغة"جميع حدوده. سنرى أن هذا الإمحاء والتجاوز إنما يتمتعان بالمعنى نفسه،ويمثلان ظاهرة بذاتها. إذ ليس ثمة "علامة لغوية" قبل الكتابة[2].

إن علم الكتابة (الجراماتولوجيا) بوصفه علم "اعتباطية العلامة"، وعلم افتقاد الأثر الدافع،وعلم الكتابة قبل الكلام وفي الكلام، يغطي حقلا واسعا في داخله يقوم على علم اللغويات،عبر عملية تجريد برسم مجاله الخاص، مع الحدود التي وضعها "***دي سوسير***" لنظامه الداخلي التي ينبغي إعادة فحصها بحذر في كل نظام للكلام/الكتابة[3].

يبدو طموح "**دريدا** "من خلال فلسفة الاختلاف وتفكيك فلسفة الحضور،محاولة تحريره للغة من وضعها الميتافيزيقي القديم بتأهيل العلامة الخطية التي تكمن طاقتها بتعبيره في "تفجير الأفق الدلالي"[4].

فالدال في اللغة هو يمثل (الحضور) بينما يمثل المدلول حالة (الغياب) ويكون دور القارئ هو استدعاء هذا الغائب المتشكل في التصور الذهني. وإذا كانت التفكيكية تشكك في العلاقة بين الدال والمدلول فان المعنى سيصبح في حالة غياب دائمة ولا تستطيع أية

---

[1] *Derrida (J), de la grammatologie, minuit, 1967, Paris, p : 77.*

[2] دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص: 104–114.

[3] *Derrida (J), de la grammatologie, op. cit, p : 82.*

[4] *Derrida (J), position :éd minuit, Paris1972, p :46.*

قراءة أن تزعم أنها سيطرت على المعنى(بمعنى مركزية المعنى)،ومن الواضح أن "**دريدا**" حشر الميتافيزيقا واللسانيات في خانة واحدة وهذا يعني أن الميتافيزيقا فسحت المجال أمام اللساني ليتصور ظاهرة اللغة في ضوء القطبية الثنائية، بمعنى أن المفاهيم الميتافيزيقية- مفهوم الواقعي والمثالي، مفهوم الجسد والروح، مفهوم الخير والشر قد فسحت المجال أمام اللساني ومكنته من تصور اللغة في ضوء قطبية ثنائية مشابهة. وتعد الحجة اللسانية، التي تقول أن الصورة السمعية تستحضر المفهوم (أي أن الدال يستحضر المدلول)،تركيزا على أولوية الكلمة المنطوقة على الكلمة المكتوبة، وبهذا الصدد فإن اللسانيات البنيوية هي صورة معدلة عن الإهمال التقليدي للكتابة، ذلك الإهمال الذي نتج عن النفور الفلسفي والميتافيزيقي من الطابع الخارجي والمرئي والمجسد للكلمة المكتوبة، ويتضح من ذلك أن خلف مفهوم اللغة التقليدي،وخلف مفهوم العلامة اللسانية عند "***دي سوسير***" كمنت ميتافيزيقا على شكل قوة إشتراطية قوية.

إذ ينضوي "**دريدا**" تحت لواء الحركة التي تنظر على الأثر الذي تلعبه الملفوظات في الخطاب الفعلي على أنه يمثل ماهية اللغة والمعنى، فـــ "**دريدا**" يأتي كرد فعل على نظرية "***دي سوسير***" التي فحواها أن العلامة اللسانية هي وحدة الدال والمدلول، ليبين "**دريدا**" أن هذا الزعم هو خداع لأن الدال والمدلول في اللغة الذي جاءنا من اللسانيات هو صورة أخرى لمفهوم الكلام والكتابة التقليدي، فكثيرا ما يوحي مفهوم العلامة داخل ذاته بالفرق بين الدال والمدلول حتى وإن كانا يبدوان كأنهما وجهان لعملة واحدة،فلهذا السبب يبقى هذا المفهوم ضمن تراث التمركز حول العقل والذي هو في حقيقته تمركزا حول الصوت.

إذا كان "***دي سوسير***"يعتبر أن الكلام يرمي: "إلى إظهار الفرد للغة وتحقيقه إياها عن طريق الأصوات الملفوظة أو عن طريق العلامات المكتوبة"[1] فإنه يقصي المرجع الخارجي ويعده ثانويا في حدوث المعنى وتحقق العلامة، فالمهم لديه هو تشكل العلامة في الذهن مثلما يكمن الامتلاء الذي يحققه حديث النفس الباطني،أي العودة إلى الصوت من

[1] السعران محمد، علم اللغة، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، 1999، ص: 245.

دون كلام فعلي، هذا الصوت الداخلي الذي يلتف حول المدلول المتعالي *Signifiant transcendantale*، بغض النظر عن المرجع الخارجي ،إذ أن كل "دال وفي المقام الأول الدال المكتوب،شيئا متفرعا أو ثانويا،وهو دائما تقني وتمثيلي"[1].

لهذا السبب، فإن نسق اللغة الذي يقال أن اللسانيات جعلته علمياً وأن البنيوية استعارته بحماس بوصفه نموذجاً للنقد، هو في حقيقته النسق القديم نفسه، أي نسق "التمركز حول اللوغوس –التمركز حول الصوت " الذي هو نتاج الميتافيزيقا. وإذا كان "**دريدا**" فيلسوف التفكيك، فإنه أيضا فيلسوف الاختلاف،فعملية إنتاج المعنى لا يتم تفسيرها عند "**دريدا**" إلا بالاختلاف، إذ لا يكتسب اللفظ معناه إلا باختلافه مع لفظ ومدلول آخر، ففعل الاختلاف فعل يخترق كينونة اللغة والحياة، ومن ثم ففي النص يكمن حراك دلالي متفجر بالتنازع والاختلاف. ومحورية مفهوم الاختلاف في فلسفة "**دريدا**" هي ما تجعله مباينا في رؤيته للمنظور البنيوي. فالقراءة السطحية وحدها هي التي يمكن أن تنتهي إلى نعت هذا المشروع الفلسفي بكونه بنيوي النزعة. وما يؤكد هذا أيضا أن "**دريدا**" كان ينظر إلى الإسهامات البنيوية بوصفها مجرد إعادة إنتاج للرؤية الميتافيزيقية النازعة نحو الثبات. حيث إن المنظور البنيوي ينزع نحو إنتاج النسق وإبراز انسجامه ولازمانيته، ثم إن فعله المنهجي في النص فعل يستهدف كشف بنية ثانوية فيه، بينما "**دريدا**" يسعى إلى تقويض ما هو مهيكل ومُبَنْيَنٌ في النص. إنه فيلسوف الهدم والتفكيك لا فيلسوف البناء والتنسيق.

يعدّ علم الكتابة نقداً لثنائية "***دي سوسير***" (الدال والمدلول)، ورؤيته لدور العلامة وفاعليتها في بناء النص، فالدال عند "***دي سوسير***" هو تشكّل سمعي وبصري، وصورة لحمل الصوت، وقد عدّ "**دريدا**" ذلك تمركزاً حول الصوت، وصورة واهمة لحمل المعنى، وقد اقترح "**دريدا**" استبدال (العلامة) بمفهوم الأثر (*Trace*) بوصفه الحامل لسمات الكتابة، ولنشاط الدال، وقد تحولت اللغة وفقاً لذلك من نظام للعلامات ــ كما هي عند "***دي سوسير***" إلى نظام للآثار –كما هي عند **دريدا**– وتعمل تلك الآثار على ترسيخ مفهوم

[1] دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص: 11.

الكتابة، وتوسيع اختلافات المعنى المُتحصل من نشاط دوالها، لذلك عدّ "**دريدا**" علم الكتابة "بأنّه علم للاختلافات".فكل علامة تتكون من دال ومدلول، فالعلامة لا تعني الكلمة اللفظية التي تتكون منها اللغة فحسب بل تشمل كل لغة الإشارات والموجودات والظواهر،فهذه المصطلحات استعارها "**دريدا**" من "***دي سوسير***"، فاللغة عند هذا الأخير نظام ذو بنية داخلية تتكون من العلاقات بين ألفاظ اللغة أو العلامات،والعلاقة بين الدال والمدلول أوجدها العرف والثقافة،لذلك من أجل دراستها دراسة علمية لابد من عزلها عن السياق الاجتماعي والثقافي والتعامل معها كبنية وفق النظام الداخلي وعلائق العلامات داخل النسق اللغوي.لذلك معنى النص يتحدد عند البنيويين وفق العلائق والأنساق الداخلية للنص وليس وفق السياق الخارجي للنص. أما التفكيك فيقوم على تفكيك البنية نفسها أي البنية المكونة من دال ومدلول، إذ لاتوجد أصلا بنية حتى يبحث داخلها عن معنى،حيث أنه تم الانفصال التام بين الدال والمدلول، وبالتالي فالدال لايشير إلى أي مدلول.

يخلص "**دريدا**" إلى أن تصور اللسانيات للعلامة من خلال "***دي سوسير***" يظل" مقيما في الانحدار النسبي لهذه التمركزية اللوغوسية التي هي تمركز صواتي أيضا"[1]، أي حبيسا للتمركز حول الصوت والكلمة التي تعبر عن الجوهر المطلق، وامتدادا لميتافيزيقا الحضور،الصوت الذي عده "***هيجل***" منحدرا من الروح واعتبر "***أفلاطون***" الحقيقة حوارا صامتا للروح مع النفس.

يستنتج" **دريدا**" أن تاريخ الميتافيزيقا الغربية هو تعيين للوجود بوصفه حضورا "فالجوهر الشكلي للعلامة لا يمكن أن يحدد إلا من خلال الحضور"[2].

لذا، يدعو" **دريدا**" إلى وجوب تفكيك مفهوم المركز لأن المركز لا يمكن لمسه في شكل الوجود،بل ليس له خاصية مكانية كما أنه ليس مثبتا موضعيا بل وظيفيا،وبغيابه وتقويضه يتحول كل شيء إلى خطاب وتذوب الدلالة المركزية الأصلية المفترضة أو المتعالية، وتتحول قوة الحضور بفضل الاختلاف على غياب للدلالة المتعالية، وغلى تخصيب للدلالة المحتملة، أي إلى تفجير طاقة الدال ودفعه إلى أفق الممكن ذلك أنه "قبل

---

[1] دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص: 111.

[2] *Derrida (J), de la grammatologie, op. cit, p : 31.*

أن تكن أو لا تكن ممثلة ومجسدة في شكل جرافيك، العلامة اللسانية تتطلب كتابة أصلية"[1].

بالنسبة لــ "***دي سوسير***" و"***جاك دريدا***" و"***رولان بارت***" وكل السيميولوجيين وما بعد البنيويين والتفكيين أنه لا يوجد في هذا العالم غير العلامات فــ "***دي سوسير***" يرى أن الثقافة كلها مكونة من علامات ويرى "***دريدا***" أنه ليس في هذا الوجود سوي النص/العلامة وليس المقصود هنا النص اللغوي فكل شيء عند "**دريدا**" هو نص، فالجسد نص والشجرة نص "علامة".

يبدأ التفكيك عمله بالتخلص من مركزية الفكر في وظيفة اللغة. التخلص من مقولة إن اللغة أداة للتفكير ووسيلة لتبادل المعرفة. إن الاعتقاد بأن اللغة هي نقل لما في وعي المتحدث إلي عقل السامع وأن اللغة هي التعبير عن الواقع الخارجي هي بالضبط الميتافيزيقا التي يتحدث عنها جاك "**دريدا**" ميتافيزيقا الحضور"، فهدف التفكيك هو التخلص من هذه الميتافيزيقا. وذلك يتم بتقويض مركزية اللوغوس *Logocentrism* وهو الاعتقاد أن أصل اللغة هو الوعي أو العقل. وتقويض هذه المركزية يبدأ بتقويض الطريقة التي يفكر بها العقل، والعقل يفكر عن طريق الثنائيات المتعارضة: الله/الإنسان، الخير/الشر، الصح/الخطأ، الروح/المادة، حار/بارد... فهذه الثنائية التي يفكر بها العقل ينتج عنها التراتيبية أو الهرمية التفاضلية وينتج عنها القيمة وحكم القيمة. لذلك نجد النقد ما بعد الحداثي يسخر من هذه التراتيبية ومن حكم القيمة [2].

إن الحضور الميتافيزيقي هو حضور القيمة والمعنى والمفهوم،والاعتقاد بأن اللغة هي تمثل *Représentation* للوعي أو الفكر. ومن هنا يأتي النقد الذي وجهه "**دريدا**" لــ "***دي سوسير***" لأن هذا الأخير لم يخلص اللغة من الحضور الميتافيزيقي،وأنه ما يزال ينظر إليها كتمثل للوعي أو لمفهوم أو مدلول أو قيمة أو رسالة ما.

فإمكانية تحقق الدلالة أو قيام المعنى لا يمكن أن تستوعبه سوى الثنائية الترنسندنتالية كلام/كتابة، لإبراز الاختلاف بين المعنى داخل الصوت الذي يتيح للغة شرط وجودها

[1] *Ibid., p : 31.*
[2] *Ibid., p : 42.*

كنظام دلالي، إذ يقول"**دريدا**" في كتابه "الغراماتولوجيا" "كنّا نقول "كلام" للحدث، للحركة، للفكر، للتعبير، للشعور، للاشعور، للتجربة...، والآن نرمي إلى القول"بالكتابة" من أجل هذا ومن أجل أشياء أخرى: من أجل تحديد لا فقط الحركات الجسدية وتسجيل الحروف، والأشكال أو التشكيلات، لكن أيضا لمجموع ما يجعل الكتابة ممكنة". فالنسق الصوتي يعطي للُّغة قابليتها لإنتاج الدلالة من غير الإشارة إلى المحسوسات، فهي تُنَمّي حضور المعاني في الذهن عن طريق الحدس المباشر حتّى استحالة العثور على الوساطة اللغوية لفرط تجريديتها بالكتابة الصوتية، الشيء الذي يذهب مع" **دريدا**" إلى أن يتحول العالم إلى صور لدلالات أوّلية سابقة على وجوده[1].

ومع "**دريدا**" تتقدم العلامة الخطية أو الكتابية *Signe écrit* مخترقة الأفق السيميائي بما تتيحه من توليد مستمر في بعدها الدلالي بغياب المؤلف أو حتى بعد موته، فسيميوطيقا "**دريدا**" تنظر إلى"العلامات الخطية والصوتية بوصفها أبنية خلاف تتحدد بواسطة رسوم وآثار غائبة توضع تحت ممحاة"[2]، ومفككة مقولات الحضور غير المتناهي للزمن والتي تتجسد في الكلام بوصفه إطارا للحضور والهوية والوحدة والبداهة على حساب الكتابة بوصفها إطار للغياب والتعدد والاختلاف، وهذا الوضع خلق الظروف لجدالات تأصيلية للتداخل القائم بين الحقيقة الصوتية والعلامة الخطية[3].

من خلال التأسيس للاختلاف داخل اللعبة،ومحاولة استعادة دور الكتابة والعلامة الخطية بهدف بلورة علم الكتابة أو الوجود المكتوب،يقوم "**دريدا**" بتفكيك مفهوم العلامة اللسانية عند "***دي سوسير***"، منتقدا الإقرار بوجود مدلول متعالي: مدلول، مصطلح، نويم (*Signifié, Concept, Noème*)، وهذا المدلول المتعالي الذي اعتبر سابقا للدال وجوهريا في الدلالة تبعا للامتياز الميتافيزيقي الذي يرى أن الصوت هو أقرب ما يكون من المدلول، بعكس الدال الذي لا يلعب إلا دورا ثانويا،لهذا يعتقد "**دريدا**" أن الإهمال التقليدي

---

[1] *Ibid., p :*

[2] كيرزويل إديث، عصر البنيوية من ليفي ستراوش إلى فوكو، ترجم: جابر عصفور، دار قرطبة، دار البيضاء، المغرب، ط2، 1986، ص: 243.

[3] بيرو جون، اللسانيات، ترجمة: الحواس، مسعودي، مفتاح بن عروس، دار الآفاق، د.ط، 2001، ص: 05.

للكتابة ،نتج عن النفور الفلسفي والميتافيزيقي من الطابع الخارجي المرئي المجسد للكلمة المكتوبة.

سعت الميتافيزيقا الغربية إلى تقزيم الدال والاستخفاف من دوره، ومن ثم التقليل من شان الكتابة والعلامة الخطية مقابل تركيزها على المدلول ومثالية الصوت المنضوي تحته،إذ تاريخ الفلسفة هو تاريخ إعلاء من شأن المدلول *Signifié* واعتبار الدال الكتابي مجرد سبيل عارض يتم العبور عليه للوصول إلى المعنى *Sens*[1].

لهذا، يعتقد" **دريدا** "أن الغراماتولوجيا ليست في حاجة إلى نجدة من اللسانيات لأن "الكتابة والعلامة الخطية تفتح الوعي على العلامة من حيث أنها قدرة ثورية"[2] واللسانيات ذاتها كعلم تكونت على فرضيات ميتافيزيقية بمقابلة الكلام والكتابة، وأصبح الامتياز المعطى للصوت عندئذ هو هذه الوحدة التلفظية للصوت والمعنى داخل منظومة الصواتة، بينما اعتبرت العلامة الخطية كشيء يخرق هذه الوحدة فهي خارجية ومادية، ولا تعمل إلا كزائدة تأتي لتكرر المدلول الصوتي أو كما عبر عنها من قبل "***أرسطو***"، و"***روسو***" و"***هيجل***" ، من أنها "علامة لعلامة *Signe de signe*"[3].

لقد وجه "**دريدا**" نقدا لفكرة اعتباطية العلامة، فـــ "***دي سوسير***"يعتبر أن الرابط الجامع بين الدال والمدلول هو اعتباطي وببساطة أكثر يمكن القول أن العلامة اللسانية هي اعتباطية..، إذن الاعتباطية هي العلاقة الوحيدة بين الدال والمدلول، فهناك انحطاط للكتابة وإعلاء للكلام في نظر "**دريدا**" وبالمقابل فإن الكتابة تمثل الحرية أو عنصر عدم التحديد داخل كل أنظمة التواصل ،إذ يعتبر "**دريدا**" أن كل مفهوم يجر معه مفهوما آخر، لأن المفاهيم لا توجد إلا في تركيب ونسق.،والمفهوم لا يختلف إذن مع غيره، بل مع ذاته أيضا. فإذا نظرنا إلى قائمة المفردات الدريدية لوجدناها ملتبسة و"إحراجية"، مثلا: الفارماكون: هو السم والدواء في آن. والإرجاء: هو ما يجعل التعارض بين الحضور

---

[1] *Voir : Rey Alain, théories du signe et du signe et du sens, lecture 2, édit : Klinckseik, Paris, 1976, p : 338-339.*

[2] موروسيو إدوارد، الفكر الفرنسي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1989، ص: 82.

[3] *Derrida (J) : de la grammatologie, Op. cit., P : 45.*

والغياب ممكنا، والأثر: هو الشيء ليس ذاته، بل شيء مما سبق، وشيء مما سيأتي. والطابع الإحراجي لهذه المفردات هو أنها لا تقبل الرفع الهيجلي للأضداد، وهذا الأخير يرمي في النهاية إلى الحفاظ على تماسك النظام أو النص أو اللوغوس. ومجرد تنشيط هذا الطابع الإحراجي للمفاهيم الراسخة داخل الخطاب الفلسفي الغربي يجعله مبعثرا ومشتتا وفاقدا للتماسك.

يقول بيير زيما: "اللوغوس هو الأب الذي يراقب طيش الكتابة". فلقد اتضح لــ "**دريدا**" أن الفكر الغربي، بدءا من ***أفلاطون*** وإنتهاء بـــ "***دي سوسير***" و"***هوسرل***"، يفهم الوجود بوصفه حضورا؛ أي تطابقا دلاليا وماهويا، وهذا انعكس على فهمه لطبيعة اللغة.،إذ تم التركيز والتمركز على مفهوم الصوت باعتباره قربا من المعنى أو المدلول المتعالي.

إن الصوت، حسب "***أرسطو***"، رمز مباشر لحالات الروح، وعليه فقد أصبحت الكتابة، التي هي علامة العلامة أو دال الدال مجرد تكميل وحشو.

يرى "**دريدا**" أن تغليب الصوت على الكتابة هو تغليب للمعنى الأحادي على المعنى المتعدد والكتابة بوصفها غيابا للمتحدث يعني أنها صارت تائهة، كاليتيم أو اللقيط حسب "***أفلاطون***". إنها تتخلى عن الأب الحامي (اللوغوس، الحضور، الصوت، الروح) وتتكرر في سياقات متعددة، وتتكرر، وهذه القابلية للتكرار ليست كما رأى "***غريماس ومارتيني***" توكيدا لهوية العلامة، بل تؤدي إلى تفتيتها وتشتيتها.

إن الكتابة حصيلة الممارسة التفكيكية برفضها لفكرة الحضور والهوية والمدلول المتعالي، والتي أقرت بالتعددية والصيرورة الدلالية. من هنا، ومن خلال قابلية العلامة للتكرار، ومن خلال الاختلاف بدأت رحلة الدال،إنها رحلة تسعى إلى بلوغ الغاية *Telos* وذلك بانطباقها مع المدلول المطلق، مع المعنى النهائي. وهذا المعنى -قبل "**دريدا**"- كان يسهم في وقف لعبة الدلالة، بل إن وجوده مشروط بضبط اللعبة وحصر حدودها لكيلا تتمادى إلى أقصى حد. أما إذا اكتشفنا مع "**دريدا**" أن هذا المعنى أو المركز ليس سوى وهم، فإن اللعبة لم تنته ولن تنتهي أبدا، وستظل العلامة مختلفة مع نفسها ومن ثم سيظل المعنى مرجأ باستمرار.

نلاحظ أن مفردة إخـــ(ت)ـــلاف *Différance* التي اشتقها "**دريدا**" بالجمع بين كلمتي *Différence* التي تعني الاختلاف والتباين وعدم التشابه، وكلمة *Déférence* والتي تعني الإرجاء والتأجيل، إذن فالمعنى الأول يحيل إلى مدلول مكاني،أما المعنى الثاني فيحيل إلى مدلول زماني.

يرى "**دريدا**" استنادا إلى ذلك من أن العلامة تؤدي هذه الوظيفة المزدوجة، أي الاختلاف والتأجيل معا،وبهذا فبنية العلامة عند "**دريدا**" مشروطة بالاختلاف والتأجيل وليس كما كان عند "***دي سوسير***": دال ومدلول والذي هو في جوهره قصور المعنى كاختلاف بين الحسي والمعنوي *Sensible/Intelligible*[1]، فبنية العلامة هي الاختلاف الذي يعني أن العلامة شيء لا يشبه علامة أخرى، وشيء غير موجود في العلامة على الإطلاق.

1. الاختلاف: نلاحظ مثلا كلمتي *Thr*ee والتي تعني ثلاثة، وكلمة *Tree* وتعني شجرة،لنلاحظ في هذا المثال أن عامل الاختلاف موجود في الكلام (النطق) وفي الكتابة معا، لذلك يمكننا التمييز بين هاتين الكلمتين،فهما مختلفتان وتكشفان عن هويتهما إذ العلامة"تحمل سمة هذا الاختلاف"[2] الذي هو قوتها.

2. التأجيل (الإرجاء): القوة الثانية للعلامة عند "**دريدا** "هي قدرتها على التأجيل والإرجاء كما هو في المثال التالي: نلاحظ مثلا أن كلمة"وردة" في نص من النصوص لا تكشف عن معناها إلا بعدما ندرك شيئا فشيئا أنها ليست وردة التي نراها في الواقع بل معناها شيئا آخر مؤجل باستمرار وذلك الشيء هو ما يجب علينا اكتشافه، لأن "العلامة تتجاوز الوجود،الوجود كحضور"[3]، إذن فالعلامة عند "**دريدا**" ذات شقين: نصفها متحقق والنصف الآخر مؤجل، وإذا كانت العلامة عند "***دي سوسير***" إتحاد (دال+مدلول)،فإنها عند **دريدا** (اختلاف+إرجاء).

---

[1] *Ibid., p : 339.*
[2] *Ibid., p : 341.*

[3] كوفمان سارة، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا ، مرجع سابق، ص: 31.

لنخلص أن طبيعة العلامة عند "**دريدا** "هي طبيعة سياقية *Contextuel* "بمعنى ينبغي أن تدل على علاقاتها ببقية القول بموضعها الذي تحوزه فيه"[1] وهو شأن العلامة الخطية أيضا في النص. لهذا يصوغ **دريدا** مصطلح المحو أو تحت الشطب ليشير إلى نقص العلامة وعدم كفايتها وامتلاءها وقطعيتها أيضا.فلا وجود عند "**دريدا**" لعلامة يمكن أن تكون إلا لشيء أزلي ،أي لا تتمتع بأي قيمة مطلقة أي لا تحيل لأي شيء متعال *Transcendantal*، شأن "***هوسرل***" في تصوره المثالي للكلمة *Mot* بأنها "تلك موضوعيتها *Objectivité* وهويتها المثالية، باعتبارها لا تخضع لأي مادية صوتية *Phonétique* أو كتابية *Graphique*"[2].

وبهذا، فكل ما تستطيع العلامة القيام به هو أن تذكرنا بماهر غير كائن فيها، أي الإشارة إلى المسكوت والمغيب،ولهذا فالعلامة أثر Trace، "والأثر في كليته ينجز العلامة بوجهيها الإثنين"[3]، ودور الأثر يتجلى في أن ماهر كائن في العلامة أي الجزء المتحقق من بنيتها يحرك الذهن باتجاه ماهر غير كائن فيها،ولهذا السبب فإن ماهر موجود في العلامة يحمل أثر ما هو غير موجود، وبالتالي فالعلامة الخطية بحكم هذا الطابع المزدوج من الحضور والغياب تكون الأساس الذي ينبني عليه المفهوم الجديد لتصور مفهوم الكتابة من خلال الغراماتولوجيا، وتصور فضاءات أخرى ممكنة للجرافيك حتى ولو كانت غريبة عن نظام الصوت. وذلك من خلال نموذج بدائي للكتابة هو الكتابة الأصلية"، فالكتابة الأصلية، إذا ما كانت هناك واحدة يجب أن تنتج مكان وجسم الورقة نفسها"[4]، يقول "**دريدا**".

بعيدا على أن تصبح العلامة الخطية مجرد نقش للمعنى بواسطة الحروف على بياض الصفحات،فإنها من منظور "**دريدا**" هي التي تكشف عن الاختلاف بين الألفاظ والكلمات وبذلك فهي تمثل جوهر التعبير وأساس إنتاج المعنى وحدوث العلامة في

---

[1] مارتيني أندري، مبادئ اللسانيات العامة، ترجمة: سعدي زبير، دار الآفاق، د.ط، 1999، ص: 100.
[2] *Husserl (E) : l'origine de la géométrie, Op. cit., p : 58*
[3] *Derrida (J) : de la grammatologie, op.cit ; p : 107.*
[4] دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص: 311.

الدلالة.وإذا كانت "مهمة اللسانيات تتمحور حول تحديد مجموعة القواعد التي تربط الصوت بالمعنى"[1]، فإن "**دريدا**" يوضح أنه في سياق الكتابة الصوتية،تكون آثار التواصل الناتجة عن العلامة الخطية،آثار ثانوية، مسجلة وإضافية، إذا ما علمنا أن الكتابة في معناها الشائع ولكي توسع من حقل التواصل التعبيري أو الحركي فإنها تقوم مبدئيا بافتراض الحيز المتجانس للتواصل *Communication*[2].

فالعلامة الخطية في أفق علم الكتابة تتجاوز التصور التقليدي الذي يتمثلها كمشتق طفيلي من التعبير المنطوق، إذ يرى "**دريدا**" أن الكتابة ومن خلال ما تسمح به طبيعتها مثل غياب المتكلم ومثل غياب وعيه في النص المكتوب فرضا،فإنها تهب لنفسها القدرة على الاستعلاء على الكاتب الأصلي،وبهذا فالعلامات الخطية تفتح إمكانات أخرى للتفسير من خلال اندراجها في سلسلة أخرى جديدة من المعلومات وقدرتها على التنافذ من مرجع حاضر إلى آخر غائب وهكذا[3].

الكتابة وبحكم طبيعتها لا تفترض حضورا مباشرا للمتكلم،والعلامات الخطية في مختلف الأنساق الكتابية الدالة الممكنة تختلف عن الأصوات المشكلة في الهواء أثناء التكلم لأن العلامة الصوتية سرعان ما تختفي بانتهاء الحديث الملفوظ ولا تمتلك خاصية البقاء إذا لم تسجل"،ففي وقت يكون الكلام مشحونا بالحضور،يحتل الحضور في الكتابة مكانة ثانوية"،وبدلا من أن تكون الكتابة إفصاحا ثانويا متأخرا يأتي بعد الكلام،يتصور "**دريدا**" أن هناك نوعين من الكتابة،كتابة تتكئ على التمركز العقلي *Logocentrique* وهي التي تعتبر الكلمة كأداة صوتية وأبجدية خطية هدفها يتوقف على توصيل الكلمة المنطوقة، أما الكتابة الثانية التي يقترحها "**دريدا**" فهي كتابة الاختلاف التي تكون دعامتها علم الجراماتولوجيا الذي يؤهل العلامة الخطية لأن تنتج معنى اللغة *Langage* ذاتها، الكتابة في هذا

---

[1] *Searle.John, sens et expression,tra : joelle proust, édit minuit, Paris, 1972, p : 235.*

[2] *Derrida (J) : marges de la philosphie, édit : minuit, Paris, p : 371*

[3] إبراهيم عبد الله وآخرون، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، ط د، د ت، بيروت– لبنان، الدار البيضاء– المغرب، ص: 113.

المستوى"تقف ضد النطق، وتمثل عدمية الصوت، وليس للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة"[1].

في اعتقاد "**دريدا**" كل علامة كتابية تحوز خاصية التواصل في الغياب، أي غياب المرسل إليه وهذا الغياب يقول "**دريدا**"، ماهر إلا حضور بعيد أو حضور مؤخر، وفعل الكتابة حتى يتحقق كبنية للكتابة عليه أن يفسح من خلال الأثر فاعلية الاختلاف *Différance* والقدرة على التكرار أي أن تكون العلامة في النهاية قابلة للتكرار لأن "قابلية التكرار هذه تبني العلامة الكتابية نفسها"[2]، ولكي يكون المكتوب *Ecrit* مكتوبا،يجب أن يستمر في التأثير وأن يظل سهل القراءة، ويقول "**دريدا**" حتى وإن لم يعد مؤلف المكتوب مسؤولا عما كتبه أو عما يبدو أنه وقعه *Signé*، وحتى لو غاب مؤقتا أو مات[3].

فالنص وتبعا لــ "**دريدا**" لا يمتلك إلاّ آثارا فهو متوالية لا نهائية من الاختلافات التي تنسجها العلامات الخطية، "فالاختلاف هو الطريقة أو الأسلوب الذي يتم فيه إطلاق طاقة النص على صنع المعنى"[4].

يقوم عمل التفكيك الدريدي على تحرير وتفجير طاقة الدال والعلامة الخطية، بتخصيب مستمر للمدلول من خلال الانفتاح على النص كفضاء للممكن وليس كبنية مغلقة تخضع لرغبة ما ينوي قوله كاتب النص، فالنص مع "**دريدا**" أصبح لا أصل له لأنه مجموعة نصوص متداخلة ومتقاطعة بخلاف نظرة الاتجاه البنيوي للنص كهيئة مغلقة أو ذو معنى تام، واقعة بذلك البنيوية في فخ الوصفية والتبسيطية معتمة ومهددة –حسب **دريدا**– بإسكات القوة، أي قوة الاختلاف تحت مطية الاحتفاظ بالشكل والبنية.

أما العلامة الخطية ومن خلال اندراجها في مختلف السياقات النصية الكتابية تؤهل عمل الأثر المزدوج كإمحاء وبقاء مؤجل باستمرار إلى إقامة علاقات اختلاف داخل المكتوب كشبكة نصوص متداخلة، أي كتناص *Intertextualité* ينتج لعبة التيه واللعب بين

---

[1] المرجع نفسه، ص: 133.
[2] المرجع نفسه، ص: 130.
[3] المرجع نفسه، ص: 129.
[4] المرجع نفسه، ص: 131.

العلامات الخطية في نشاط معمم للتطعيم Greffe والبعثرة والبذر *Dessimination* في نسيج النّص، "النّص [الذي] هو نسيج بتعبير "بارت".

أصبح النص مع "**دريدا**" عبارة عن شبكة من الآثار التي تحيل إلى علاقات لا نهائية من الاختلافات بين العلامات الخطية حيث يبقى نشاط التفكيك مرتبطا أساسا بالقدرة على استجواب النصوص، والغور في لعبة المعاني، أي العمل على تكملة المعنى من خلال تقويض سلطة المعنى الثابت والعمل على فتح القراءة الحرة للدال بتفجير قدرة العلامة الخطية على أفق التأويل إذ "انتقل مؤوّلو النص من البحث عن الحقيقة وعن المعنى القار الوحيد إلى البحث عن المحتمل والممكن وعن المعاني المتعددة"، وبالتالي تجاوز مركزية وسلطة الكلمة الملفوظة وتفكيك المفهوم لأن كلا من النص الأدبي والفلسفي لا يمكنها الاستمرار إلا داخل اللغة المجازية ولغة الاستعارة مثلما أشار إلى ذلك ***نيتشه*** في نقده للإرث الفلسفي كمجموعة استعارات. ولهذا كان "**دريدا**" يعمدُ إلى التفكير في هذه الظواهر: اللغة، المؤسسة الأدبية، والمؤسسة الفلسفية[1]، تقاطع الاثنين بما أن يكتبه" **دريدا** "هو دائما على الحدود بين الاثنين، فهو يستعين في زعزعته لنظام النص على المنهج الترنسدنتالي كما عند "***كانط***" و"***هوسرل***". لكن ترنسندنتالية "**دريدا**" لا تعزو لأن تكون عقيدة أو منهجا صارما بقدر ما هي استراتيجية لتجاوز المألوف، وهي بعكس –"***كانط***" و"***هوسرل***"– لا ترمي إلى إثبات شيء ما من الأشياء مثل الهوية أو الماهية أو الحضور، وإنما توضع هي الأخرى موضع السؤال والتفكيك، لأن "**دريدا**" كثيرا ما أوضح أن كتاباته ليست مخزنا لكتابات جاهزة، وإنما هي مقاومات لكل محاولات التحليل أو التبسيط الجاهز.

لطالما دعا "**دريدا** " إلى تحرير فهمنا التقليدي للغة بتفكيك الميتافيزيقا العالقة به، ودفعها للعب دور حرّ بوصفها متوالية لا نهائية من اختلافات المعنى، تسمح بقراءة حرة للخطابات دون خلفيات مسبقة، وهي الجرأة والإستراتيجية التي تعامل بها "**دريدا**" مع النصوص من خلال عمله على التموضع في البنى غير المتجانسة للنص والخروج وحرية الانتقال والغور بين الداخل والخارج لكشف المخبوء والمسكوت عنه، وهي نفسها النظرة

[1] المرجع نفسه، ص: 132.

المحورية التي تفجر طاقة الآثار المكتوبة والاختلاف القائم داخل بنية النص، التي تمنحه القدرة على تكوين فضاء لا نهائيا للعبة المعنى والتدليل وطاقة الكتابة[1].

وبذلك فالعلامة عند "**دريدا**" هي أي شيء يحدد شيئا آخر(مفسر له) يحيل إلى موضوع يُحال هو نفسه إليه(موضوعه)، بالطريقة نفسها يصبح المفسر بدوره علامة وهكذا إلى مالانهاية...فعندما يكون هناك معنى لن يكون هناك سوى علامات،فنحن نفكر فقط بالعلامات، ليتبقى أن نتصور أن الكتابة هي اللعب في اللغة[2]، وهذا اللعب الذي تنتجه العلامة الخطية تم التفكير كتخوف من غياب المدلول المتعالي،لأن غياب المدلول المتعالي يفتح إلى ما لانهاية حقل ولعبة الدلالة"[3].

الكتابة وبحكم طبيعتها المختلفة، الكتابة باعتبارها لا تؤسس إلا للاختلاف، ولا تقدم في النهاية اللغة إلا كاختلاف *Différance* يقوم على مفهوم الأثر والعلامة الخطية الذين هما عنوان فلسفة الاختلاف، "ففي علاقة الإنسان الحقية بنفسه يتصفى ويتأكد سوء التفاهم الأساسي الذي يميز صلتنا باللغة"[4].

يعتقد "**دريدا**" أنه لا يوجد مرجع تقوم عليه العلامة خارج اللغة،أو بتعبير بارت:"العلامة كسر لاينفتح أبدا إلا على وجه علامة أخرى"[5]. وهكذا فالأمر لا يخرج عن كونه مجرد حضور للعلامات في اختلافيتها وصيرورة إنتاجها للمعنى لأننا حسب "**دريدا**" لا نفكر إلا بالعلامات التي تفتح مجالا للتعدد والاختلاف في المعاني، وبالتالي تصبح اللغة مدارا لأفاق ذات دلالات كثيرة، وينفتح القارئ على رغبة اللغة ويبدأ البحث عما هو مغيب فيها في أفق سيميائية عامة تفتح المجال لعلم تيولوجيا أو أنماط العلامات[6].

إن لعبة *Jeu* الاختلاف تنتج الكتابة وتوجهها،وكل عنصر يتكون انطلاقا من الأثر *Trace* في ذاته للعناصر الأخرى في السلسلة أو النسق،وهذا التحول الذي يتم داخل

---

1 *Derrida (J) : de la grammatologie, op. cit., p : 128.*
2 *Ibid., p : 129.*
3 دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، المرجع نفسه، ص: 225.
4 بودوبيير، نيتشه مفتتا، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، بيروت، ط1، 1996، ص: 106.
5 *Voir : Barthes, (R) l'empire des signes, édit Flammarion, Paris, 1970, p : 72.*
6 *Rey Alain, théories du signe et du signe et du sens, lecture, op. cit., p : 227.*

النسيج هو ذاته النص الذي لا ينتج إلا داخل تغيرات نص آخر،فالنص هو بالأساس إنتاج المعنى. فالقارئ التقليدي في نظر"**دريدا**" يعتقد أن اللغة قادرة على التعبير على الأفكار من دون تشويهها،تغييرها أو تكييفها على الأقل،إذ أن الكتابة اعتبرت ثانوية في مقابل الكلام الذي هو مصدر المعنى،في حين يبين "**دريدا**" من خلال بحثه في صيدلية ***أفلاطون*** في كتابه البعثرة أو البذر *Dissémination*، كيف أن النص يمتلك هذه القدرة على التخفي حيث أن طبقات نسيجه تظل مستعصية على الانكشاف مؤكدا قدرته على اللعب إذ "لا يكون النص نصا إن لم يخف على النظرة الأولى، وعلى المقام الأول قانون تأليفه وقاعدة لعبه"[1].

[1] أنظر: بارت رولان، لذة النص، ترجمة: محمد الرفرافي، محمد خير بقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 10، 1990، ص: 35.

الباب الثالث

فينومينووجية اللغة وهرمنيوطيقية الفهم
-نحو رؤية إستشرافية-

الفصل الأوّل: التطعيم الهيرمنيوطيقي للفينومينولوجيا -الحقيقة والأبعاد

الفصل الثاني: اللغة و الفينومينولوجيا وإشكالات التواصل.

الفصل الثالث: الأفق الفينومينولوجي بعد "هوسرل": "هيدغر" و"ميروبونتي"

لا شك أنّ الخاصية المميزة للفكر الفلسفي الغربي، هي اتجاهه نحو التأويل واستغلال إرثه الكلاسيكي. هذا الاتجاه الذي بدأ مع "***شلاير ماخر***" وأطلق عليه فلاسفة الألمان اسم "الهرمنيوطيقا"، ليصبح مع كلّ من "***دلتاي***" و"***هيدغر***" و"***غادامير***" وكذا "***بول ريكور***" في فرنسا، تقليدا لا يعبّر عن مجال نظام معرفي، بقدر ما يدل على توجه فكري. فالهرمنيوطيقا المعاصرة أصبحت قادرة على أن تشق طريقها لتقيم صرحًا يتخذ شكل نظرية فلسفية تنظر إلى التفسير باعتباره مطلبا وتوجها فكريا ضروريًا في عصر يغلب عليه طابع التعقيد والاغتراب والغموض، وهو غموض يجعلنا عاجزين عن استيعاب دلالة الشيء بصورة واضحة، وهو ما يفسر رواج الهرمنيوطيقا وتبوئها لأعلى هرم الفكر الفلسفي المعاصر.

شكّلت أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشرًا انبعاثات فردية للمصطلح على يد عدد من المفكرين، وشكلت لحظة "***شلاير ماخر***" حدًّا فاصلا في تطور الهرمنيوطيقا. إذ قدّم بناءا منهاجيا استثمر فيه مختلف الاستخدامات الهرمنيوطيقية اللاحقة سواء بشكلها الفيلولوجي في القرن التاسع عشر، أو بصيغتها الفلسفية في القرن العشرين، إذ لم تكن الهرمنيوطيقا قبله سائدة إلاَّ في بحث الفيلولوجيا في النصوص الكلاسيكية الإغريقية واللاتينية، وفي تفسير النصوص المقدّسة، فعمد إلى مفهوم الهرمينوطيقا العامّة، بدلا من تلك الاستخدامات المقيدة في حقول معرفية معروفة[1].

لقد استطاعت المفاهيم التأويلية في الفكر الحديث أن تتجاوز ما كرسته التأويلية الكلاسكية، وعلى رأسها "***شلاير ماخر***" الذي لم يتجاوز السياق الظاهراتي في رؤيته المنهجية لقراءة النص بما في ذلك الإفادة من الدواعي الخارجية للنّص المتعلقة بالمؤلف، من منظور أن تأويلية " ***شلاير ماخر***" تشكل الرابط بين المؤلف و القارئ باستجلاء ما يخفيه النّص، "وكلما تقدم النص في الزمن صار غامضا بالنسبة إلينا، وصرنا –من ثم– أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم. وينطلق " ***شلاير ماخر***" لوضع قواعد

[1] صفاء صنكورحيارة، التأويل وقراءة النّص التراثي، مجلة الباحث، عدد:49، سنة 1998، بغداد، ص: 14.

الفهم من تصوره لجانبي النّص، اللغوي والنفسي، يحتاج المفسر للنفاذ إلى معنى النّص إلى موهبتين، الموهبة اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية"[1].

وفي ظلّ "الحقيقة الممكنة" المتوارية خلف النص يرفض "***غادامير***" نظرة "***شلاير ماخر***" الراعية إلى المقصدية، معتبرا [أي "***غادامير***"] آلية النّص قائمة على الحوار. أضف إلى ذلك أنّ "***غادامير***" ينتصر لمفهوم "الحقيقة" على حساب "المنهج"، فهو بذلك ضدّ كلّ تقديس أعمى للمنهج، معوضا بذلك فكرتي الفهم والحوار بين الذات والموضوع، من هنا تكون الحقيقة عنده متقدمة على المنهج، على خلاف ما تدعو إليه هرمنيوطيقا "***شلاير ماخر***" لعملية الفهم التي تنتج من اشتراك لحظتين: الأولى، أن فعل الكلام لا يمكن أن يفهم بوصفه لحظة في تطور الفرد، لم يفهم بالعلاقة مع اللغة.

والثانية، أنّه لا يمكن لفعل الكلام أن يفهم بوصفه تحويرا في اللغة ما لم تفهم أيضا بوصفها لحظة في تطور الفرد، وتقابل ذلك صيغتان متميزتان عن التأويل يسمى الأولى نحوية والأخرى سيكولوجية، وهما صيغتان لا يمكن لهما أن توجدا منفصلتين في الواقع.

وإذا كان "***شلاير ماخر***" قد ظلّ خاضعا لنوع من المزاوجة بين اصطلاحات النزعة النقدية الكانطية وخلاصات الرومانسية المهيمنة في عصره، فإنّ "***دلتاي***" قدم صياغة فلسفية متكاملة لهرمنيوطيقا "***شلاير ماخر***"، كما رفض الوضعية والفلسفة الكانطية الجديدة، في مقابل اهتمامه بالتجربة المستمدة من خبراتنا المكتسبة، وتوظيفها في التفسير، وهو الأمر الذي ألهم "***هيدغر***" و"***غادامير***" تبني بعض خواص ما توصل إليه "***دلتاي***" بشأن الهرمنيوطيقا على وجه التحديد. وهذا ما جعل "***دلتاي***" يتعرض لبعض الانتقادات في مجال فهمه له، وعده من أنصار نظرية "التقمص السيكولوجي" كما هو الشأن مع كثير من النقاد الذين كانوا وراء فكرة تشويه هرمنيوطيقا "***شلاير ماخر***"، مستغلين ظهور "***هوسرل***" في مقاصده الضمنية التي تبنتها هرمنيوطيقيته،

---

[1] نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآلية التأويل، المركز الثقافي العربي، 1992، بيروت، ص: 20-21.

الفينومنيولوجية تباعًا سواء عبر الخط الأنطولوجي الذي اختطه "مارتن هيدغر"، أو عبر تأثيره في تلاميذه بدءا من "***انغاردن***" ومرورا بـــ "***هيرش***" و"***لا يبغرد***"[1].

وتختصُّ الفينومينولوجيا بصياغة صور الظواهر من خلال إضفاء المعاني والدلالات عليها وإكسابها ماهيات تعبّر عن خصوصيتها وتميزها. ومراحل الصياغة والدلالة هي مراتب الالتقاء بين الوعي والأشياء الكائنة خارجه. فالروابط الأنطولوجية والدلالية والصورية- بين الوعي والشيء كظاهرة هو الذي يحدد موضوع الفكر الفينومينولوجي بامتياز: بتعبير آخر، يتشكل المعنى من التوجّه الذي يباشره الوعي تجاه موضوعه وهو ما يسميه "***هوسرل***" بـــ "القصدية"، وهي نمط العلاقة الذي يربط الوعي بمضمون الظاهرة: "نتصور العلاقة القصدية" مدركة في دلالتها الوصفية الخالصة – كخاصية ضمنية لبعض التجارب المعاشة كتحديد لماهية "الظواهر" أو "الأفعال النفسية..."[2].

سنحاول أن نقف في هذا الباب على أهم الإشكالات التي عرفتها الفلسفة المعاصرة، انطلاقاً من التحوّل "المعرفي" الذي أسس لرؤية جديدة، كانت حصيلة هذا التحوّل. التحوّل من "فينومينولوجيا اللغة" إلى "هرمينوطيقا الفهم".

إنَّ هذا التلاقي بين الطرح "الفينومينولوجي" والطرح "الهرمينوطيقي" بيّن حجم التكامل الذي حدث، انطلاقاً من تكامل الرؤيتين.

فكان ضرورياً أن نهيكل هذا الباب في ثلاثة فصول، تصبّ جميعها في مسألة جوهرية تتجلى في أهمية وخطورة المنعطف "الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا" وكذا المنعطف "الفينومينولوجي للهرمينوطيقا"، ومن خلال هذين المنعطفين أمكن الوصول إلى "قراءات" معاصرة حول مسألة "المعنى" وإشكالية "الفهم" لدى الفلاسفة المعاصرين.

وردَ الفصلُ الأوّل الموسوم "**التطعيم الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا –الحقيقة والأبعاد–**" متضمناً مبحثين اثنين، تناول الأوّل مسألة "حضور" "***هوسرل***" المتخفي في الهرمينوطيقا، موضحاً ملابسات هذا "الحضور"، ومبيّناً مواصفات هذا "التخفي".

[1] المرجع نفسه، ص: 14.

[2] *HUSSER (E) : Recherches logiques, tome 2, op.cit, p : 169.*

أمّا المبحث الثاني عالج إشكالية المنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، باعتبار الفينومينولوجيا عرفت توجّهاً جديداً من خلال هذا "التلاقح" الفلسفي الذي أسس لرؤية معاصرة تعتمد أسلوب "الفهم" لاستجلاء "حقيقة" الظواهر، والبحث عن "المعنى" المؤسس لهذه الحقيقة. وردَ الفصل الثاني الموسوم "**اللغة والفينومينولوجيا وإشكالات التواصل**"، متضمناً مبحثين اثنين، بحث الأول في "الفينومينولوجيا والغيرية عند هوسرل"، وكان القصد وراء ذلك، هو الكشف عن معاني: الغير، التذاوت، التواصل، وفقَ مقاربة فينومينولوجية بحتة. أما المبحث الثاني، تناول مسألة العلامة والتواصل اللغوي عند "***ميرلوبونتي***"، باعتبار أنَّ هذا الأخير، يعتبر امتداداً معرفياً ومنهجياً لخط "***هوسرل***" الأصيل.

وردَ الفصل الثالث والأخير الموسوم "**الأفق الفينومينولوجي وتجلياته بعد هوسرل –هيدغر، ميرلوبونتي**"، متضمناَ مبحثين اثنين، بحث الأول في "اللغة والوجود عند هيدغر"، مركزاً على توضيح هذين المفهومين، وباعتبار أن "هيدغر" لم يكن مخلصاً لخطِ "هوسرل" الأستاذ، كما فعل "ميرلوبونتي"، وإنما تمّ تجاوزه إلى تأسيس لـــ "فينومينولوجيا أنطولوجية". وتناول المبحث الثاني "إشكالية التعبير عند ميرلوبونتي" مبرزاً "دلالات" ذلك في سياق مشروعه الفلسفي.

الفصل الأوّل:

التطعيم الهيرمنيوطيقي للفينومينولوجيا -الحقيقة والأبعاد -

المبحث الأول: حضور " هوسرل " المتخفي في الهرمنيوطيقا

المبحث الثاني: المنعطف الهرمنيوطيقي للفينومنووجيا

لا تزال قضايا الفينوميولوجيا والتأويل تطرح إشكاليات جديدة ورؤى ومناهج متنوعة نظرا للمسائل التي أثارتها في تاريخها المعرفي والتي تحتل اليوم الصدارة في ميدان الأبحاث المنهجية والنفسية والاجتماعية والتاريخية والإنسانية.

حاولت الفينوميولوجيا معالجة مشكل "فهم الوجود"، وانصب اهتمام التأويل على إشكالية "وجود الفهم" أو بالأحرى "كينونة الفهم" لا كتصوّر نفسي أو تمثل ذاتي، وإنّما كتصوير فينوميولوجي يراعي خصوصية انفتاح الكائن على ذاته وعلى الوجود[1].

إنّ المصدر الذي استقى منه فنّ التأويل المعاصر مناهجه وآلياته وكذا المضامين المعرفية التي ينطوي عليها (وهي مضامين يتقاطع فيها مع الفلسفات الذاتية والمتعالية مع "***كانط***" و"***فيخته***" و"***ديكارت***" ويتجاوزهما). يتمثل هذا المصدر (الذي استفاد بدوره من الإشكاليات التأويلية التي طرحها، "***سبينوزا***" و"***دلتاي***" و"***شلاير ماخر***" وتجاوزها) في الفينوميولوجيا التي عرض أفكارها "***برنتانو***" وارتقى بها "***هوسرل***" إلى درجة النسقية والتنظير.

وترتبط الفينومينولوجيا بالتأويل عضويًا ووظيفيًا مثلمَا يرتبط الأنثروبولوجي بالأنطولوجي والمنطقي بالشاعري. إنّ الفكر الفينومينولوجي هو فكر النشوء وإضفاء الصور كما أنّه فكر التأسيس الذي يعبّر عن العودة "إلى الشيء نفسه"، إلى ماهيته وجوهره. والبحث عن الأصل هو أن يكون الوعي "مندفعا نحو.." أو مندفعا إلى الأمام، وهذا "الاندفاع نحو" أو "الشروع في" ومنه كلمة "مشروع"، هو جملة الكمونات والممكنات التي تتكشف للوجود في الحاضر ولا تتكشف هنا والآن إلاّ على ضوء التحديدات التي تلقتها في ماضيها: يتحدد اللاحق بما حدّد في السابق[2]. يقول "**غادامير *Gadamer***: "ينبغي لفنّ التأويل أن ينطلق من مسألة أنّ الفهم هو الوجود في علاقة مع الشيء نفسه الذي

---

[1] محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات – فصول في الفكر العربي المعاصر، ط1، 2002، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ص: 47.

[2] المرجع نفسه، ص: 49.

يظهر عبر التراث ومعه أين يمكن للشيء الاتصال بي"[1]. فلا يمكن إدراك "الشيء نفسه" أو ماهية الشيء، كما هو معطى للوعي الخالص إلاّ في عنصر "التراث"، ضمن سياق محدد. يصبح هنا التراث "القبلي" الضروري لانكشاف الشيء نفسه كماهية يدركها الوعي، وبالتالي تنعكس المسألة في الفكر الفينومينولوجي والتأويلي من فهم الوجود إلى كينونة الفهم، الفهم كوجود في علاقة مع الشيء نفسه.

ومن خلال عودتنا إلى "***هيدغر***" نلاحظ أنّه لم ينكر جهود "***هوسرل***" الفينومينولوجية رغم أنّ أبحاثه المنطقية اتسمت بالمحافظة والتقليد لمحاولات ميتافيزيقية سابقة، اتسمت بالدّقة والصرامة دون أن تهتم بمسألة الوجود، حتى أنّ "الوجود والزمان" لم يكن ممارسة أصيلة لفينومنيولوجيا ترنسند نتالية خالصة، رغم أنّ مؤلفات "***هيدغر***" السابقة له كانت تأصيلا تقليديا. لم يعد ممكنا التفكير بما فكر فيه "***هوسرل***"، فمسألة الوجود تحتاج إلى منهج معدل واستعادة "***هوسرل***" ذاته تحتاج، برأي "***بول ريكور***" إلى وضع الفينومنيولوجيا موضعًا وسطًا بين الفلسفة التأملية (الديكارتية) والتأويلية (***هيدغر***). ليست الفينومنيولوجيا علما صارمًا كما يعتقد "***هوسرل***" وإنّما هي أسلوب يحوّل المحتجب إلى مرئي قابل للوصف وللتأويل.

اتَّجهت الفينومنيولوجيا وجهة تأويلية، لمّا أدرك "***هيدغر***" إمكانية التحرر من الوعي الذاتي، ومن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية لمّا أعادت الكوجيتو إلى العالم المعيش، ولمّا فكرت ذاتية "***هوسرل***" مثلما فكر الكوجيتو الديكارتي "لن تكون مسألة الوجود مسألة ممكنة في ظل فينومنيولوجيا تفسر الظواهر تفسيرا ميتافيزيقيا"[2]. تحتاج مسألة الوجود إلى فهم تأويلي يعيد التوازن الأنطولوجي بين الذات والموضوع. أرهق "***هوسرل***" الوجود الإنساني حين اتخذ ماهيته موضوعا للوعي، الأجدر به أن يركز على قصدية الوجود الإنساني بوصفه الخيار الوحيد لطرح مسألة الوجود.

---

[1] هانس جورج غادامر، مدخل إلى أسس التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، العدد 16، فبراير 1999، الرباط، المغرب، ص: 96.

[2] *RESWEBER (Jean Paul) : La pensée de Martin Heidegger, éd. Privat, 1971, p : 59.*

إن مثّل خروج "**هيدغر**" عن فينومنيولوجية "**هوسرل**" حدثا مألوفا في تاريخ الفلسفة، فإنّ خروجه عن الفينومينولوجيا التأويلية كان أمرًا غير مألوف. لم يستقر "**هيدغر**" طيلة مسيرته الفكرية على رأي واحد، بل ظل يعاود مشكلاته ويطارحها دون الأخذ برأي نهائي، جرب إنهاء الميتافيزيقا بطرق مختلفة، وبحث في حقيقة الوجود بأساليب متعددة، واستعمل في ذلك لغة متحولة عن أصلها وجذورها. انطلق من فينومينولوجية الموجد إلى فينومينولوجية الوجود، "ومن تأويل الوجود إلى تأويل ظواهر الفنّ والشعر وتحليل اللغة والنصوص"[1]. ولئن ثمّن "***بول ريكور***" مجهودات "***دلتاي***" التأويلية، فإنّه رأى في المحاولة الهيدغرية طريقا قصيرة لكوّنها أنطولوجيا مباشرة استقدمت التأويل إلى حقل الفينومينولوجيا، "إني اُسمي طريقا قصيرة تلك الأنطولوجيا للفهم، لأنّها بحكم قطعها المباحثات الخاصة بالمنهج تضع نفسها مباشرة على مستوى انطولوجيا الموجود المتناهي، لتعثر من خلالها على الفهم كنمط وجود لا كنمط معرفة"[2].

---

[1] *KELKEL Arion L : la légende de l'être, langage et poésie chez Heidgger, Vrin, Paris, 1983, p : 183.*

[2] *Ricœur (P) : conflit des interprétations, op.cit., p : 124.*

المبحث الأول: حضور " هوسرل " المتخفي في الهرمنيوطيقا

إنّ أهمية الفتوحات الفينومينولوجية في جميع المجالات، سواء في الأدب أو الفنّ والعلم، وخاصة في الهرمنيوطيقا، تنطلق أساسًا من جهود "***هوسرل***"، فمن خلال ارتقائه إلى ما وراء الوعي القصدي، ورفع القصدية إلى مستوى عالم الحياة، دفع الهرمنيوطيقا إلى التقدم وفتح أفاقًا جديدة أمامها[1]. وتتبع أهمية "***هوسرل***" في كوّنه من أعظم المحررين؛ فبفضل فرضه لنظرة فينومينولوجية تبحث عن تحرير الفكر من التصورات المثبتة من طرف المنهجية أسهم في تحرير الفلسفة من أولية الابستمولوجيا عند "الكانطيِّين الجدد" *Les néo-kantiens* ، والذين حكموا على الفلسفة بأن تكون مجرد تأمل من الدرجة الثانية في الفعل الأول، ألا وهو العلم. ذلك أنّ الإيعاز بالعودة إلى الأشياء ذاتها يعني أنّ الفلسفة قادرة على أن تكون شيئا آخر أكثر من كوّنها مجرد منهجية للعلوم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، من خلال نقده للنزعة الموضوعية العلمية التي تعتقد بأنّنا أمام معطيات مستقلة عن الوعي، بالاستناد إلى مفهوم القصدية؛ فكلّ موضوع يمتلك نمط وجود الوعي ولا وجود لموضوع في ذاته، ولا وجود لموضوعية ممكنة دون اشتراك لقصدية الفهم[2].

إنّ كلّ عبقرية "***هوسرل***" كما يرى "***غادامير***"، تكمن في تسليطه الضوء على قصورالنظرة التي تقتصر في تصورها للتجربة على العلوم فقط، واتخاذه للعالم المعيش موضوعا للتأمل الفلسفي. وعلى الرغم من أنّ مصطلح العالم المعيش لم يظهر إلاّ في مراحل متأخرة من تفكيره، فقد أعلن مسبقا هذا التوسيع من خلال الإيعاز بالعودة إلى الأشياء ذاتها. ففي عمله الذي أنجزه بدّقة، بيّن ضرورة الاعتراف بالبنى القبلية التي تنطوي على بداهتها الأساسية. وهكذا، لا يظهر مثلا الموضوع المرئي إلاّ من خلال الجانب الذي يحضر أمامنا، وكلّ الوجوه الأخرى تبقى في الظل[3]. أمّا القصد فيوحد هذه

---

[1] *Grondin : Introduction à Hans-George Gadamer,Ed. Du cerf, 1999, Paris, p : 115.*
[2] *Ibid., p : 116.*
[3] *Gadamer (H.G) : l'herméneutique en rétrospective, Traduit par Jean Grondin, Vrin, Paris, 2005, p : 133.*

المعطيات المتنوعة والمتعاقبة على تيار الوعي ويركزها في بؤرة واحدة، وينسبها إلى نفس الموضوع القصدي[1]. ومن أجل هذه الحقائق الماهوية ادعى "***هوسرل***" البداهة. وهذه هي الصورة الأساسية للموضوع الذي يطلق عليه اسم "الموضوع القصدي" "*L'objet intentionnel*"، بمعنى الموضوع المستهدف كما هو من قبل الوعي وفعله القصدي. إنّ الظواهر هي بمثابة معطيات أساسية، تجد تبريرها الوحيد، والممكن في وصفها انطلاقا من قصدية الوعي، والقصدية بهذا المعنى:" لا تعني شيئا آخر غير هذه الخاصية العميقة والعامّة، التي تجعل الشعور شعورا بشيء من الأشياء، وتجعله يحمل بما هو "أنا أفكر" موضوعه المفكر به"[2].

هكذا، فقد قطع "***هوسرل***" وحدة "الأنا أفكر" لتنفتح على موضوعها؛ إذ أنّ كلّ حالة من حالات الوعي التي تمتثل للذات الواعية ترتبط بموضوعها. فالوعي يتجه دائما نحو موضوعه، والأنا أفكر هو أنا يفكر في موضوع تفكيره. ورفض "***هوسرل***" لتعريف "ديكارت" للوعي على أنّه تفكير؛ أي نظرته إلى العقل بوصفه جوهرا مستقلا يوجد بمعزل عن كلّ موضوع شعوري، يرجع إلى كوّنه غير قادر على تبيان وحدة التفكير وموضوعه؛ بمعنى وحدة الوعي وموضوعاته التي وفقها يتحدد مفهوم القصدية. فهذه الأخيرة لا تربط بشكل ظاهري بين وحدتين، ذات مستقلة وموضوع، وإنّما تجعل الموضوع قرين الوعي ومضمون الفعل القصدي[3].

إلاّ أنّ التشبث بمثل هذه البداهة كما يرى "***غادامير***"، لم يسلم من اعتراضات هي الأخرى بديهية، طالما أنّ هناك أخطاء بديهية. ولم يكن في وسع "***هوسرل***" مواجهتها إلاّ بالاستعانة بالكانطية الجديدة في البداهة الضرورية للوعي بالذات، التي ميزها "ديكارت" كأساس راسخ لكلّ يقين في تأمله المؤسس على الشك. وهكذا، توصل "***هوسرل***" إلى

---

[1] سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 34.

[2] هوسرل: تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1958، ص: 103.

[3] ناجة بوحجة بن علي: هوسرل والكوجيتو الديكارتي، الفكر العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد 120-121، خريف 2001، شتاء 2002، ص: 110.

برنامجه الضخم، الذي يتعلق بإنشاء فينومينولوجيا لكلّ بداهة على ضرورة "الأنا المتعالية" "*L'égo transcendantal*"[1].

إنّ "***هوسرل***"، ومن خلال تأكيده على الذات بوصفها قطبًا قصديًا لم يعطها علاقة تشير إلى الموقف الطبيعي، بل إلى مجال المعاني. وكلّ جهد "***هوسرل***" الأول، بداية من "المباحث المنطقية" وصولا إلى "تأملات ديكارتية"، يتمثل في إعادة بناء مثالية جديدة قريبة من الكانطية الجديدة، ذلك أنّ اختزال أطروحة العالم ينطلق من قضية الكائن في اتجاه قضية المعنى. وهذا الأخير اختزل إلى مجرد علاقة للطرق الذاتية الاستهداف[2].

تكشف فينومينولوجيا "***هوسرل***" المتأخرة كما عرضها في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية" -من خلال نقدها للنزعة الموضوعية- على فكرة عالم الحياة، الذي يفتح المجال أمام انطولوجيا الفهم. فتصوره لعالم الحياة لا يخلو من بعض المظاهر التي يتضمنها التصور الهرمنيوطيقي للدازين بوصفه مشروعا مقذوفا، حتى أنّ "***هوسرل***" قد اعترف كما يقول "***غراندان***": "بأنّ هذه الأنا ليست المصدر الأوحد لكلّ مشاريع الفهم، موصلا آفاقها إلى حدود الغفلية المميزة لعالم الحياة، بل موصلا إيّاها إلى حدود الغفلية "البينذاتية"* *Intersubjectivité*[3]. لقد اكتشف "***هوسرل***" بدلا من الذات المثالية المنغلقة داخل مجالها الخاص بالمعنى، كائنا حيًا له عالم، هذا الأخير هو بمثابة أفق لكلّ توجهاته؛ أي مجال من المعاني يشكل طبقة من التجربة سابقة على الموضوعية بالنسبة للذات العارفة[4].

---

[1] *Gadamer (H.G) : l'herméneutique en rétrospective, op. cit., pp : 133-134*

[2] بول ريكور، صراع التأويلات- دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2005، بيروت، ص: 39.

* استخدم "هوسرل" هذا المصطلح للدلالة على "الأناوات" Les égo التي تتقوّم داخل أنايا. فالآخر شرط ضروري لقيام العالم، ونحن ندركه بوصفه "منادًا منفصلة عني، ولكنّها تقوم بالنسبة لي ولأي"مناد" أخرى على أنّها "أنا آخر". ومن ثم فإنّ مصطلح "البينذاتية" يشير إلى العلاقة غير المرئية التي تحقق التواصل بين الذوات، وهي شرط لكلّ موضوعية؛ لأنّه لا يمكن الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية إلاّ بواسطتها، فهي التي تحقق التواصل بين الذوات، وهي شرط لكلّ موضوعية؛ لأنّه لا يمكن الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية إلا بواسطتها، فهي التي تحقق وتضمن التفاهم بين مختلف الذوات التي تنتمي إلى نفس العالم. (ناجة بوحجة بن علي: هوسرل والكوجيتو الديكارتي، مرجع سابق، الهامش 64، ص: 114).

[3] جان غراندان: المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص: 67.

[4] بول ريكور: صراع التأويلات، مرجع سابق، ص:40.

فكلّ شيء يعطى كشيء موجود في العالم إنّما يعطى بموجب عالم؛ أي أنّه يحمل أفق العالم معه، وعبارة "***هوسرل***" "الحياة الواعية" لا تعبّر فقط عن اتجاهه نحو دراسة الخبرات الفردية، بل تعبّر أيضا عن مقاصد الوعي الضمنية الخفية والغفل[1].

إن ما انتهى إليه "***هوسرل***" بعد نقده للنزعة الموضوعية هو تسليط الضوء على ذلك النوع من التجربة الذي يسبق معالجة العلم لها كتجربة العالم المعيش، ومع ذلك فقد بقي كما يرى "***غادامير***" حبيس هذه النظرة التي ينتقدها عندما أسقط عالم التجربة العلمية على التجربة الأصلية، إذ جعل الإدراك الحسّي أساسا لجميع التجارب الأخرى[2]. وهذا ما نلمسه من خلال معالجته لفكرة "البينذاتية"، وما تأكيده على أهميتها إلاّ من أجل تكوين العالم ذاته. إنّ الامتلاك المشترك لعالم ما هو وحده الذي يسمح بالتفكير في التعايش وتأمل "المونادات"* فيما بينها، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلاّ على أساس وعي يمتلك عالمًا. إلاّ أنّ انطلاق "***هوسرل***" من الذاتية المتعالية دفعه إلى التأكيد على أنّ الآخر يُنظر إليه أوّلا كموضوع للإدراك الحسّي، لا في كلّ حيويته بل في معطاه الجسدي[3]، ثم يصبح أنت من خلال المشاركة العاطفية، أي أن معرفة وتجربة الآخر فعل ثان يشير إلى طبقة ثانية من التجربة، وفي هذا المعنى يقول "***هوسرل***": "فبنو الإنسان الآخرون، والحيوانات، ليسوا من معطيات التجربة بالنسبة إليّ، إلاّ بفضل ما لديّ من تجربة حسّية عن أجساد هذه أو أولئك"[4].

إنّ "***هوسرل***"، من خلال محاولته الدائبة لاستكشاف عالم الحياة المعطى سلفًا، وتجاوزه للوعي القصدي، أعطى للهرمنيوطيقا نفسًا جديدًا من بعد "دلتاي"، إلاّ أنّه كما يرى "***غادامير***" لم يصل إلى نهاية مقاصده عندما يواصل الحديث وبصورة مفارقة عن

---

1 غادامير: الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظر وعلي حاكم صالح، دار أويا، ط1، 2007، طرابلس، ص: 1.
2 المرجع نفسه، ص: 345.
* لفظ يوناني، "Monas, monados"، معناه الوحدة. ويستخدمه "هوسرل" بالمعنى الذي أطلقه "ليبنيتز" على الجواهر البسيطة التي تتألف منها الأشياء، وهي ظواهر روحية، متصفة بالإدراك، والنزوع والتلقائية، تتحرك بنفسها، وتغيراتها داخلية. أنظر: (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب العالمي، بيروت، ج2، ط1، 1984، ص: 451.)
3 *Gadamer : (H/G) : l'herméneutique en rétrospective, op. cit., pp : 123-124.*
4 هوسرل، تأملات ديكارتية، مرجع سابق، ص: 75.

"تكوين عالم الحياة"، الذي يرجع دائما إلى الأنا الأصلي "*Le moi originaire*" أو الأنا الترنسندتالية.

فـ "***هوسرل***" لم يتمكن من التحرر من تصورات التفكير الابستمولوجي والمثالي، الذي يعمل على تحويل كلّ معطى من ذاتية مستقلة ومؤسسة لصالح فلسفة مكرسة لمثال معرفة ضرورية. وعليه فإنّ "***هوسرل***" كـ "***دلتاي***" لم يتحرَّر من سلطان المقولات الديكارتية في محاولته للإحاطة بالحياة وتاريخ الوعي[1].

ومن جانب آخر، نقول أنّه إذا كان "***هوسرل***" قد أسهم في مبحث الهرمينوطيقا، فقد فعل ذلك دون رضا منه، فقد كانت له حساسية مضاعفة تجاه أي فكر يمكن وصفه بأنّه فكر هرمينوطيقي، إذ يعتقد أنّه، أي الفكر الهرمينوطيقي، فكر تاريخاني وهو ما لا يقبله وخير مثال على ذلك الجدل الذي قام بينه وبين "دلتاي" سنة 1911. ولكن أيضا ، وبشكل خاص، جدله الأكثر سرية والأكثر مرارة، الذي خاضه مع هرمينوطيقا "***هيدغر***". كما أنّه لا يقر لفكرة التأويل بأية أهمية وقيمة تذكر، فما يشكل محور اهتمامه ليس التأويلات القائمة حول الظواهر ولكن الظواهر ذاتها. وهكذا، ففي دراسة رائعة[2] له، قام "***بول ريكور***" بإثارة الانتباه إلى بعض المصطلحات التي يستخدمها "***هوسرل***" مثل *Deutung* و*Austegung* (بمعنى التأويل)، والتي أظهرت أنّ حساسيته الهرمينوطيقية قد لا تكون شاملة. لكن "***هوسرل***" يعتقد أنّه إذا كان لا بد من "تأويل" بعض الظواهر، أو الأخذ في الحسبان بعض التغيرات التأويلاتية (*Abschattungen*) للأشياء فلأجل أن نصل إلى ماهياتها بشكل أفضل. ذلك أنّه، ومن خلال التأويلات القصدية، لا بدّ وأن نصل في نهاية المطاف إلى التعرف على ما هو ماهوي في ظاهرة معينة؛ والعودة إلى الأشياء ذاتها يعني من بين ما يعني معرفة كيفية الفكاك من النفوذ المشوه للنظريات والتأويلات أحادية الجانب للظواهر بقصد الرجوع إلى الأهم، أي إلى ذلك الذي يبقى عالقا عبر كلّ التأويلات. من هنا ضرورة مضاعفة "التأويلات" لضمان أنّ الأهمّ قد تمت محاصرته،

---

[1] *Grondin : Introduction à Hans-Georg Gadamer, op. cit., p : 106.*

[2] *RICOEUR (P) ; du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Seuil, Paris, 1986, p : 39-73.*

ومن هنا أيضا يبدو أنّه ليس أحادية التأويل أو فردانيته هو ما ينفتن به "***هوسرل***" حقيقة، ولكن مدى إسهامه في بلوغ الشمولي (الكلياني)[1].

إنّه من سخرية القدر أن نلاحظ بأنّ فلسفة كانت تبحث عن تحرير الفلسفة من التأويلات والنظريات والكتب، صارت هي السبب في مولد فلسفة سميت الفلسفة القارية *Continentale* حيث نجد أن توجهها التاريخي والكتبي يتمتع بالدعم الكافي. وفي هذا السياق كتب "***غادامير***": "كلّ فينومينولوجي، في الواقع، كان يحمل تصوره الخاص حول ماهية المعنى الحقيقي للفينومينولوجيا، والشيء الوحيد الذي كان مؤكدا هو أنّه ليس في إمكاننا تعلم الفينومينولوجيا انطلاقا من الكتب"[2]. إذ من المعروف أن "***هوسرل***" نفسه لم تكن له منشورات كثيرة، فما كان يهمه، فعلا، هو البحث وليس نشر الكتب الفلسفية، والدليل على ذلك أنّه لم يقم إلاّ بنشر الجزء الأول من *Ideen* (الأفكار)، والتي ظهرت في البداية في شكل "مقال" في الجزء الأول من *Jahrbuch* (أي الكتاب السنوي). هذا الجزء لا يقترح إلاّ "مجموعة" من الأفكار في سبيل بلوغ فينومينولوجيا خالصة و فلسفة فينومينولوجية. وهذا لا يعني بأي حال أنّ "***هوسرل***" ينظر إلى ما أنجزه بما هو تأسيس شبه نهائي اعتقادا منه أن تلامذته، الذين صقلوا داخل البداهة الهندسية للفينو مينولوجيا قادرون على إتمام الجهد التقني للكتابة والنشر بمستوى إنجازه هو أو أكثر. وهذا ما يفسر، على سبيل المثال، لماذا استنفذ "***هوسرل***" الكثير من الوقت لكي يدرك الفروقات القائمة بينه وبين "***هيدغر***" الذي كان قد انتقد ربطه فينومينولوجيته بهرمينوطيقا تتلخص مهمتها الرئيسية في إظهار أنّ الظواهر الأساسية كانت مموهة وتنتظر إلقاء الضوء عليها أو إضاءتها (أو في انتظار تفسير أو شرح موجودي، تاريخي. وفوق هذا وذاك مقوض (أو مدمر)). وعندما تأكد "***هوسرل***" أنّ "***هيدغر***" إنحاز بشكل واضح للفينومينولوجيا قام بتضمين الكينونة والزمان في الــ *Jahrbuch* الخاص به دون أن يقرأ منه سطرا واحدًا[3].

---

[1] جون غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابقــ ص: 44.
[2] *Voir ; Gadamer (H.G) : L'herméneutique en rétrospective.op. cit., p : 125.*
[3] *Ibid., p : 126.*

لقد ورث تلاميذ "***هوسرل***" عن أستاذهم، من ضمن ما ورثوا، تحفظه الأفلاطوني فيما يخص النشر، وهو ما أشار إليه "***غادامير***" عبر تأكيده من أنّ الإنتاج الأدبي لـــ"***هوسرل***" وللجيل الأول من رواد الفينومينولوجيا، يبقى متواضعا ويتلخص في صدور أحد عشر جزءًا من الـــ *Jahrbuch* خلال عقدين من الزمن، ولا شيء تقريبا فيما يتعلق بمصادر النشر الأخرى[1]. وقد صار من المعروف أنّ "***هيدغر***" لم يقرر نشر كتابه العمدة: **الكينونة والزمان**، والذي كان هو ذاته مجرد مشروع و"مقال" في الـــ *Jahrbuch* لـــ "***هوسرل***"، إلاّ بعد ضغوط تلقاها من أحد الوزراء آنذاك. أمّا "***غادامير***"، فيظهر أنّ تلامذته هم من دفعوه، وهو على مشارف الستين، إلى نشر كتابه **الحقيقة والمنهج** (1960)، والذي يعد الكتاب الأول الذي ينشره "***غادامير***" منذ أطروحته الجامعية التي أعدها عام 1928.

وبما أنّ المهم بالنسبة لـــ "***هوسرل***" هو مباشرتنا لعملية التفكير انطلاقا من الأشياء ذاتها، فقد أظهر درجة عالية من الليبرالية الفكرية تجاه طلابه، إذ ترك لهم – ولتحفزهم– حرية نشر بعض دروسه، فقام "***هيدغر***" بنشرالدروس المتمحورة حول الشعور اللصيق بالزمن، وقام "***لودفيغ لاندغريب***" ***Ludwig Landgrebe*** بجمع الكثير من الدروس والمخطوطات التي كانت بمثابة القاعدة الأساسية لكتاب **المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي** *Logique formelle et transcendantale* (الذي ظهر في الـــ *Jahrbuch* عام 1929). وبعد ذلك بسنوات عدّة قام " لاندغريب"، وبإذن من "***هوسرل***"، وتأسيسا على مجموعة من الدروس والمخطوطات، ومن المحادثات الشفهية مع أستاذه، بالتكفل، وبشكل عامل، بتحرير كتاب **التجربة والحكم** *Expérience et jugement* (1939).

هذا في الوقت الذي عهد فيه إلى تلميذه الشاب "أوجين فينك" Eugen Fink بمهمة تحرير التأمل الديكارتي "السادس" الذي أضيف إلى مجمل المحاضرات التي كان قد ألقاها في باريس، هذا التأمل السادس (***لفينك***" ولـــ "***هوسرل***") لم ينشر، في الواقع، إلاّ في عام 1988 في سلسلة هوسرليانا *Husserliana* (أي الأعمال الكاملة لـــ "***إدموند هوسرل***")[2].

[1] *Ibid., p : 128.*

[2] أنظر: جون غريدان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص: 47.

إنّ بعض كتب "***هوسرل***" المتأخرة مثل التأملات الديكارتية و*Krisis* (أي الأزمة) كانت في الأصل عبارة عن محاضرات، وهي الكتب التي يبدو أنّ ***هوسرل*** أولاها، ولأول مرّة، اهتماما نوعيا وهو الشيء الذي ما كنا لنعلمه لولا صدور الأعمال الكاملة *Husserliana* بعد وفاته. ولمجابهة النجاح الفائق الذي حققه كتاب **الكينونة والزمان** حمل "***هوسرل***" حملا، وبطريقة دراماتيكية، على الإقرار بأهمية المكتوب في مجال الفلسفة، لذا ولمحاصرة النجاح المؤذي المنبثق عن كتاب "***هيدغر***"، كان "***هوسرل***" يعتقد أنّ إنجاز كتابات جديدة يمكنها أن تكسب الفكر الفينومينولوجي الأصيل طريقا جديدة، ووزنا جديدا أيضا[1]؛ وقد صار الانعطاف على المكتوب مسألة ضرورية لجهة اعتبار التأكيد على ضرورة العودة إلى الأشياء ذاتها. بيد أنّ التراجيديا السياسية التي دخلت فيها ألمانيا حطمت مشاريع "***هوسرل***" وأعماله، حتى إن كتاب *Krisis* كان يفترض أن يصدر في بلغراد في عام 1936، وقد بقي صوت "***هوسرل***"، ولعقود طويلة، خافتا وغير مسموع في مجال الفينومينولوجيا.

مع ذلك، فإنّه يبقى من الممكن دائما إدراك المعنى الهرمينوطيقي المحض للنداء الداعي إلى العودة إلى الأشياء ذاتها بمعزل عما هو مكتوب، وبمعزل عن الصيغ والنظريات:"كلمات، مجرد كلمات... نحو الأشياء ذاتها"[2]. بيد أنّنا نلاحظ أن ما يوجد وراء الكلمات أو فوقها ليس هي الأشياء بمقدار ما هي المقاصد، مقاصد المعنى التي تشكل الأشياء. وعليه، فإنّ العودة إلى الأشياء ذاتها تصبح بمثابة العودة إلى القصدية التي تقوم بتوليد الواقعي من الشعور؛ ثم إنّ البحث عن المعنى المتستر خلف الأشياء، ومساءلة القصدية الكامنة خلف الجزء الظاهر من الظواهر مهمة معقدة تستحق أن تنعت بأنّها هرمينوطيقية.

إنّ العودة إلى الأشياء، عند "***هوسرل***"، تخضع منذ البداية إلى منطق السؤال والجواب، فمع أنّها لم تقع من السماء، فإنّنا لم نرها أبدا بشكل جيد، لكن "العودة" إلى الأشياء تعنى التخلي (وبشكل شامل *Rücken*) عن شيء ما، فالرجوع يفترض لغة معينة،

---

[1] المرجع نفسه، ص: 48.
[2] المرجع نفسه، ص: 49.

أي التفافا للأشياء لصالح سيطرة ضمنية للمقالات وحدها[1]. وحول هذه النقطة تحديدا، وبالرغم من أنّ منطلقاتهما الأولية تبدوان على درجة لا بأس بها من التباين، فإنّنا نجد بأنّ التضامن بين "**هوسرل**" و"**هيدغر**" كان كاملا. وهكذا، عندما أعلن "**هوسرل**" عن نيته العودة إلى الأشياء ذاتها، فلأنّه يود أولا وقبل كلّ شيء أن يُدير ظهره لمملكة "التنظير" العلمية التي يعتقد زورا أنّها تتمتع باستقلالها الذاتي، والتي لم تكن محل شرعنة مباشرة حتى بالنسبة للأشياء ذاتها، بل وحتى بالنسبة للعالم المعيش الذي يفترض فيه أن يكون في خدمة العلم؛ فمن "**الأبحاث المنطقية**" وصولاً إلى "*krisis*"، نجد هذا النقد الموجه للتجريدانية لصالح البداهة المتمحورة حول الأشياء يقوم باختراق كلّ الإنتاج الفلسفي لـــ "**هوسرل**" وكأنّه خيط سحري رفيع[2]. ونظرا لخلفيته المرتكزة إلى ذلك العلم اليقيني المتمثل في الهندسة، حيث تصور الماهيات يكون دائما هو الحلقة الأهم، فإنّ "**هوسرل**" لم يتمكن من فهم لماذا يرتكز زملاؤه الفلاسفة، وبكثير من العناد والضراوة، على النظريات المسبقة أو الجاهزة سواء تعلق الأمر بالنظريات العلمية ذاتها، والتي تدعي الفلسفة أنّها تمثل بعدها ما بعد النظري *Métathéorie*، أو تعلق بنظريات كلاسيكية تختص بالبحث في تاريخ المسائل الفلسفية. ولتأكيد الحاجة إلى ضرورة قيام نقاش محوره المباشر الأشياء ذاتها، قام "**هوسرل**" برفض الابستيمولوجيا، وكذا تاريخ الفلسفة الذي نظر إليه بما هو غاية في ذاته؛ لذا فسنكون من المخطئين إذا ما قمنا بانتقاد أي نقص في مستوى المعرفة الفلسفية أو التاريخية لدى فيلسوف من طراز "**هوسرل**"، ذلك أنّه كان يعتقد إمّا عن سذاجة أو عن شجاعة أنّ الأهم لا يكمن هنا، فما يهم حقيقة هو الحديث عن الأشياء ذاتها، ما يفرض علينا بموازاة ذلك، تحولاً كليًّا عن النظرية الفلسفية، وأن نضع بين قوسين (مزدوجين) الموقف الطبيعي، وباختصار أن نمارس "الاختزال" *Réduction* الفينومينولوجي، اختزال يتوجب أن ننظر إليه بما هو "إعادة تربية" أو "إعادة رسكلة".

ثمّ إنّ إشكالية الحلقة الهرمينوطيقية برمتها تبقى تحت رحمة حالة الاستعجال الفينومينولوجية، وذلك أنّ "**هيدغر**" يعتقد أن المهمة الثابتة والنهائية للتأويل "ليس أن نمنح،

[1] المرجع نفسه، ص:51.
[2] المرجع نفسه، ص:52.

وبشكل مسبق، أي تملك مسبق، أو توقع أو استباق عن طريق "الحدوس" والمفاهيم الشعبية *Volksbegiffe* ولكن أن نقوم ببلورتها حتى تتمكن من أن تضمن، وبصفة دائمة، موضوع بحثها العلمي انطلاقا من الأشياء ذاتها"[1]. إنّ عودة "***هيدغر***" إلى الأشياء ذاتها تعني فيما تعني أنّه أدار ظهره للأصالة التي تنخر الدازاين، وبخاصة حكاية استسلامه (*Verfallen*) لسهولة الأماكن المشتركة، وإلى بديهيات "الهُم" عوض أن يفتح عينيه ويضطع هو ذاته باتخاذ القرارات الأساسية التي تخص صميم توجهه الوجودي. فضلا عن ذلك، فإنّ العودة إلى الأشياء، التي نظر إليها في البداية على أنّها تمثل الرد المفترض على النظريات غير المركزة، تحولت إلى ما يشبه الرد على لا أصالة الدازاين.مع ذلك فإنّه وبالانتقال من فينومينولوجيا إلى أخرى، فإنّ الاستمرارية تقع هنا تحت سطوة المعنى، فمطلب لزوم الأصالة، هو في حقيقة الأمر، موجود على لائحة دعوة "***هوسرل***" للعودة إلى الأشياء ذاتها، والذي يفترض هو الآخر بدوره أن تكون النظريات المجردة على هامش ما هو مهم"[2].

تأسيسًا على ما سبق، سيتركز الانشغال الأول للفينومينولوجيا على ضرورة التمسك بمطلب لزوم هذا التصور بمعزل عن العلامات وعن الكتابات، فالتمكن من لغة معينة أو من رطانة خاصة لا يعني بالمرة، أنّه تمت معرفة الشيء ذاته وأحكمت السيطرة عليه، ذلك أنّ الذكاء الحقيقي يقاس بمدى عمق التعبير الخارجي من جهة، وبمدى ما هو مضمر خلف الكلمات التي قبلت من جهة ثانية. هذا في الواقع، هو ما دفع "***هيدغر***" إلى الانبهار أثناء تعلقه المتدرج بالفينومينولوجيا، إذ أنّها سمحت له بالانعتاق من المعجمية التقنية للكانطية الجديدة[3].

بالرغم من كلّ هذا، فإن "***هوسرل***" كان أول من اعترف بالمبدأ الجامع لكلّ المبادئ *Ideen* (الأفكار): كلّ حدس معطاء بطبعه يمكن أن يكون مصدرا أصيلا للمعرفة...إلخ. على أنّنا لن نقوم هنا بذكر الأسماء الخمسة الأولى التي تسبق مبدأ المبادئ في *Ideen*،

---

[1] *Voir : HEIDEGGER (M) : Etre et temps, op.cit. p : 32.*
[2] *Ibid., p : 153.*
[3] *Ibid., p : 154.*

في مستهل الفقرة الرابعة والعشرين:" لقد تعبنا من هذه النظريات العجيبة المنافية للصواب *Doch genug der verkehrten Theorien*.[1] .

هذا الــ *Doch* الموجود في مستهل فصل معين يشكل قيمة مضافة حقيقية، فشجاعته تؤسس لكل الفينومينولوجيا. إنّ مكمنَ الروعة في هذا المبدأ الجامع لكلّ المبادئ هو أنّه لا يفسر شيئا، ولا يتفرع عنه منطقيا أي مبدأ، وأنه لا يضم لا لوازم ولا حواشي، لكن إذا كان هذا المبدأ لا يفسر أي شيء كما ذكرنا، فإنّه بالمقابل يبرر كلّ شيء، فكلّ ما يقال ينبغي أن يتضمن إمكانية أن ينسب إلى حدس معين، لأنّ المهم هنا هو أن نعرف عما أو عمن نتحدث[2].

إذن، هذه الضرورة الهرمينوطيقية المتعلقة بالنزاهة (أو الاستقامة)، فيما يرى "***هوسرل***"، تشكل الركيزة الأساس لكلّ الممارسة الفينومينولوجية التي تسعى لأن تكون علما بالمعنى الدقيق للكلمة، فالفلسفة، وبكل بساطة، ينبغي عليها الانطلاق من الأشياء ذاتها كما هي معطاة في حدسنا. من هنا الاستعجال في أن نضع على الرف كلّ النظريات الهائمة على غير هدى منها، والتي لا تؤسس مباشرة وفق ظاهرانية منظورة، ومن ثمة يمكن تقاسمها، إذ لم يعد كافيا أن تقوم الفينومينولوجيا بتكديس الحجج والصيغ. ففي كلّ مرحلة من مراحل "بحثها" (حيث إنّ مصطلح *Forshung* يحمل هنا معناه الحقيقي والأعمق، معنى يفضي إلى استكشاف حقيقي للظواهر) تعمل الفينومينولوجيا على التأكد من وجود شرعنة مباشرة حتى للأشياء ذاتها. وعبر دعوة صارت أكثر ثورية بحيث لم يكن هو ذاته ليتصورها، بما أنّه انتهى إلى الانقلاب على بعض مسلمات فينومينولوجية، قام "***هوسرل***" بدعوة الفكر الفلسفي إلى الاحتماء من أي نسق ميتافيزيقي والاكتفاء فقط بما يقدمه الحدس لنا. هذا، وبما أنّها تبحث عن التخلص من كلّ ما لا يظهر بشكل معطى في الحدس، فإنّ الفينومينولوجيا قامت بالاستعداد لمجاوزة الميتافيزيقا التي يبدو أن الهرمينوطيقا الأكثر حداثة قد باشرتها أصلا[3].

---

[1] *Ibid., p : 156.*
[2] *Ibid., p : 156.*

[3] جون غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص:56.

المبحث الثاني:المنعطف الهرمنيوطيقي للفينومينووجيا

إنّ الهرمينوطيقا مأخوذة في معناها العام يمكن أن تؤدي معنيين اثنين: فهي قد تؤدي معنى النظرية الشاملة والمعمارية للتأويل، والتي تقوم باقتراح قواعد شاملة، وصالحة لكلّ العلوم التأويلية (وهذا ما يتناسب إجمالا مع بعض المؤلفين من أمثال "***دانهاور***" ***Dannhauer***،" ***شلاير ماخر***" و"***دلتاي***")، وقد تؤدي معنى التأمل الفلسفي المتمحور حول ظاهرة الفهم من جهة، وحول الطابع التأويلي لتجربتنا المحصلة عن العالم من جهة ثانية. وقد عرف القرن العشرون انتشار هذا النمط الثاني من الهرمينوطيقا، ومن أكبر صناع هذا التأمل الهرمينوطيقي نجد "***هيدغر***"، "***غادامير***" و"***ريكور***"، وقد كان قاسمهم المشترك الوحيد هو أنّهم جميعهم نظروا إلى الهرمينوطيقا بما هي تحول نوعي، تحول هو في غاية الضرورة للفينومينولوجيا[1].

وإذا كانوا قد اتفقوا على المبدأ، فقد اختلفوا في الطريقة التي حاول كلّ منهم تطبيقها لإظهار الجميل الذي تحمله الهرمينوطيقا تجاه الفينومينولوجيا، و بالمقابل الجميل الذي تحمله الفينومينولوجيا تجاه الهرمنيوطيقا. فمع "***ريكور***" و"***غادامير***" مثلاً، يمكننا الحديث عن توتر مستمر، لكنّه حقيقي، بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا، بل إنّ ***ريكور*** يتحدث عن "تخريب للفينومينولوجيا من قبل الهرمينوطيقا"[2]. وإذا ما كان هذا التوتر، الذي ألمحنا إليه، توتر مستقر فلأنّه لا "***هوسرل***" ولا "***هيدغر***" لم يبينا لنا، وبكلّ الوضوح المرجو، طبيعةالعلائق أو الروابط القائمة بين النظرتين الفينومينولوجية و الهرمينوطيقية.

وإذا كانت الهرمينوطيقا بدون فينومينولوجيا تبقى خاوية، فيما يرى" ***هيدغر***"، فلأنّ نظرته ينبغي لها أن تذهب مباشرة إلى أم الظواهر وهي ظاهرة الكائن (الكينونة). ومع ذلك، فقد اكتشف شيئا فشيئا أنّه وحتى إذا ما أجهدنا أنفسنا في تحرير الكائن (الكينونة) من أنواع التغطية هذه، أو من هذه "الأثربة"، فإنّه لا يمكن أن يعرف دون هرمينوطيقا، أي دون أن يتحول إلى لغة مقروءة. بل إن "***هيدغر***" "***الثاني***" نفسه، وحتى وإن كان يبدو بأنّه تخلى

[1] *RICOEUR (P) : Du texte à l'action, op. cit., p : 28.*
[2] *Ibid., p : 29.*

عن شعارات الفينومنيولوجيا والهرمينوطيقا، فإنّ كلّ بحثه بقي عبارة عن فينومينولوجيا للهرومينوطيقا، أي أنّه بقي عبارة عن مساءلة لتاريخ الميتافيزيقا الباحث عن لغة مغايرة، وعن فينومينولوجيا (للكينونة)[1].

إنّ أعمال كلّ من "**ريكور**" و"**غادامير**" تدخل في إطار هذا المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، لذا فمن غير المهم إدراجها ضمن تقليد الفينومينولوجيا أو الهرمينوطيقا على حد سواء، لقد أدرك كلّ منهما أنّه من المتعذر التفكير في إحداها أو ممارستها دون الأخرى. بقي أن نشير إلى أن كليهما وصف المنعرج الهرمينوطيقي في أعماله بطريقة مغايرة قليلا لطريقة الآخر[2].

فـــ "**ريكور**" يعتقد، مثلا، وبما أنّه لا يمكن قيام وصف مباشر للظواهر دون تأويل، فإنّه لا مفر من اللجوء الى منعرج أو "عطفة" هرمينوطيقية. وواضح تماما أنّ "**ريكور**" قد أمكنه بلورة هذا التصور عن الهرمينوطيقا بطريقة مستقلة عن "**غادامير**" (بل يمكننا القول بطريقة مستقلة عن "**هيدغر**" نفسه، وهذا يبدو غريبا للبعض). ذلك إنّ إحالات "**ريكور**" إلى "**غادامير**" أو إلى الحقيقة والمنهج هي تقريبا منعدمة، أو لنقل إنّها ثانوية في مجمل الأعمال الهرمينوطيقية التي أنجزها بين سنوات الستينات والسبعينيات، وبخاصة في كتبه: في التأويل، محاولة حول "**فرويد**" *De l'interprétation : Essai sur Freud* (1965)، صراع التأويلات *Le conflit des interprétations* (1969) الاستعارة الحية *La métaphore* (*1975*)، وحتى وإن صارت أكثر بروزا لاحقا وتحديدا في الزمان والحكاية *Temps et récit* (1983–1985)، الذات وكأنّها الآخر *Soi-même comme un autre* (1990)، وبخاصة: في من النّص إلى الفعل *Du texte à l'action* (1986)، فإنّها لم تكتسب موقعًا مؤثرًا داخلها. ذلك أنّها تبدو في خلفية تصور أو ممارسة هرمينوطيقية مصادرها ما تزال أعلى درجة من كلّ أعمال "**غادامير**"، إن لم نقل من كلّ أعمال "**هيدغر**" نفسه[3].

---

[1] *Voir : HEIDEGGER (M), être et temps, op. cit., p : 56.*

[2] جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص: 141.

[3] المرجع نفسه، ص: 142.

وبالفعل، فإنّ "**ريكور**" ولج باب الهرمينوطيقا من منطلق أبحاثه حول مشكلة الشر *Mal* (الذي يبقى أحد الخيوط الأساسية الموجهة لمجمل فكره) وهرمينوطيقا *Symboles* الرموز التي أجراها في سنوات الخمسينيات. إنّ مشكلة الشر، التي تعبّر عن ذلك الضلال المبهم للإرادة، لا يمكن إخضاعها لموضعة مباشرة إلاّ انطلاقًا من تأويل أو من هرمينوطيقا معينة لرمزية الشر، من هنا كان المدخل الحقيقي لـ**ريكور** للهرمينوطيقا (وكان ذلك لبواعث تتعلق بالصرامة الذاتية، وقبل "**غادامير**" بكثير). هذه الورشة التي افتتحها "**ريكور**" لبحث هرمينوطيقا الرموز حملته على التحاور مع كبار ممارسي الهرمينوطيقا آنذاك مثل "**غيرهارد فون راد**" ***Gerhard von Rad*** (فيما يخص هرمينوطيقا العهد القديم) أو "**رودولف بولتمان**" *Rudolf Bultmann* (فيما يتعلق بالعهد الجديد). وبالرغم من أن "بولتمان" كان قد تأثر إلى حد بعيد بــ "**هيدغر**"، فإنّنا نجد بأنّ النموذج المحدّد فيما يخص هرمينوطيقا التموضعات قد تم إرساؤه من قبل "**دلتاي**". وعليه، فإنّ "**ريكور**" مدين بالكثير لــ "**دلتاي**"[1] في مبحثه الأول المتعلق بهرمينوطيقا الرموز، حتى وإن قام بإضفاء توسعة جديدة عليه[2]. إنّ هرمينوطيقا التموضعات كما تصورها "**دلتاي**" محورها العلوم الإنسانية ووجهتها الأساسية وجهة ابتسمولوجية: فكلّ العلوم الإنسانية في نظرها علوم تقوم على الإدراك بحيث يتحتم علينا إذا ما أردنا استيضاح شروط صلاحة الفهم المتمحور حول تمظهرات الحياة التي انتظمت داخل تموضعات معينة، أن نعود مباشرة إلى البحث عنها داخل نظرية إدراكية معينة، ومن ثمة داخل الهرمينوطيقا في المحصلة. ومع أن "**ريكور**" قام بتطبيق هرمينوطيقا "**دلتاي**" على عالم الرموز، إلاّ أنّه بقي وفيا لهدفه الابستيمولوجي الأساس وهو أن تعمل الهرمينوطيقا على جعل منطق التموضع أكثر معقولية. عند هذا الحدّ انطلق "**ريكور**" في مد سهام الهرمينوطيقا إلى كلّ مجال تعبيري متعدد المعاني، بدءا من مجال التحليل النفسي (الذي يفهم إجمالا بما هي تقنية خاصة في التأويل)، وصولا إلى نظرية النّص[3]، إلى الاستعارة، إلى السردانية، إلى

---

[1] *RICOEUR (P) : du texte à l'action, op. cit., p : 26.*
[2] *Ibid., p : 28.*
[3] *Ibid., p : 181.*

التاريخ، وأخيرا (إلى كلّ ما يعيدنا في نهاية المطاف إلى مشروع "**هيدغر**" المتعلق بهرمينوطيقا الوجود)[1] إلى فهم الذات.

أنّ هرمنيوطيقا "***غادامير***" هي استمرارية طبيعية لهرمنيوطيقا "**هيدغر**"، حتى أنّ "***غادامير***" ذاته أعلن طواعية انتسابه لــ "**هيدغر** ولمشروعه الهرمنيوطيقي[2]؛ اذ وجد في هذا الأخير ما يتيح له امكانية تجاوز ميتافيزيقا الغرب عامة، و الهرمنيوطيقا ذات التوجه المنهجي خاصة، إلى درجة القول بأنّ فلسفته تميزت بطابع فينومينولوجي على طريقة "**هيدغر**". وفي تعريفه للهرمينوطيقا يشير صراحة إلى الصلة الوثيقة التي تربطه بمشروع "**هيدغر**" الهرمنيوطيقي، يقول "***غادامير***": "بيّن تحليل **هيدغر** الزماني للدازين، بحسب اعتقادي، أنّ الفهم ليس فقط فهمًا لسلوكيات الذات الممكنة والمتنوعة، بل هو نمط وجود الدازين نفسه. وإنّه لبهذا المعنى استعمل مصطلح التأويلية هنا. فهو يدّل على الوجود الحيوي الأساسي للدازين الذين يشكّل تناهيه وتاريخيته"[3].

فإذا لزمت التفرقة إذن، بين نوعين من الهرمينوطيقا، هرمنيوطيقا ذات طابع ابستمولوجي وأخرى ذات طابع وجودي، فعندئذ يمكننا القول بأنّ هذا الانقلاب الأنطولوجي للهرمينوطيقا يأتي على يدي "**هيدغر**". وبالفعل فإن "***بول ريكور***" يتحدث في مطلع كتابه "صراع التأويلات" عن تطعيم للهرمنيوطيقا في الفينومينولوجيا، أو بعبارة أخرى، عن إرساء لأسس الهرمنيوطيقا في الفينومينولوجيا من خلال أنطولوجيا الفهم عند "**هيدغر**".

فالفهم لم يعد مرتبة من مراتب المعرفة بل بالأحرى مرتبة للكينونة. وهذا الانتقال إلى أنطولوجيا الفهم يعكس الانقلاب الجوهري للإشكالية والسؤال ذاته، انقلاب يضع مكان ابستيمولوجيا التأويل أنطولوجيا الفهم. فعوض أن نتساءل عن الشروط التي تتيح للكائن العارف إمكانية فهم نص ما أو التاريخ، فإنّنا نتساءل عمن هو هذا الكائن الذي يتكون الكائن من فهمه؟ والهرمنيوطيقا بهذا المعنى أصبحت مجالا من مجالات تحليل الكائن-

[1] *Ibid., p : 200.*

[2] جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص: 121.

[3] غادامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص: 36.

أي الدازين– الذي يوجد وهو يفهم. والغاية من كلّ هذا هي التملص من كلّ أسلوب معرفي نظري ينظر إلى الهرمنيوطيقا باعتبارها منهجًا يرقى بالعلوم الإنسانية إلى مصف العلوم الطبيعية، والإفلات من إشكالية الذات والموضوع للتساؤل عن الكائن. فالفهم لم يعد دربًا من دروب المعرفة، وإنّما أسلوبا من أساليب الكينونة؛ أي طريقة هذا الكائن الذي يوجد وهو يفهم[1].

هذا المدخل لا يتيح لنا فقط إمكانية الولوج إلى مشروع "**هيدغر**" دفعة واحدة، وإنّما يزودنا بإمكانية فهم منطلقات "**هيدغر**" ذاته، إذ ينطلق في بلورة معالم مشروعه الهرمنيوطيقي من نقده للميتافيزيقا ومفهومها للذاتية، التي تنظر إلى الإنسان باعتباره محور الوجود، والعامل الوحيد الفاعل في المعرفة، ومن ثم لا يصبح للوجود إلاّ دور ثانوي يخضع للذاتية ويستجيب لمقولاتها. ففي "الكينونة والزمان" عمل "**هيدغر**" بوحي من منهج "**هوسرل**" الفينومينولوجي، على تجاوز الذاتية الترنسندتالية من أجل بلوغ موضوعية تتموقع خارج ثنائية الذات والموضوع، وتتخذ من وقائعية الوجود نقطة مرجعية نهائية[2].

إنّ مشكلة هرمنيوطيقا الحدوث كما يرى "**غادامير**"، تتمثل في تقويض الافتراضات الميتافيزيقية المتعلقة بمفهوم الأساس والذاتية، وفي هذا المعنى يقول:"كان واضحا أنّ على مشروع "**هيدغر**" عن أنطولوجيا أساسية أن يضع مشكلة التاريخ في مقدمة أولياته. ولكن ظهر عاجلا أنّ أهمية هذه الأنطولوجيا الأساسية لا تتمثل في كوّنها حلا لمشكلة التاريخية، ولا في كوّنها، بالتأكيد، تأسيسا للعلم، ولا في كوّنها، كما هو الحال مع "**هوسرل**" تأسيسا جذريا نهائيا للفلسفة ذاتها، بل لكوّنها بالأحرى الفكرة الكلية عن التأسيس ذاته التي خضعت لعملية قلب كلية"[3].

---

[1] بول ريكور، صراع التأويلات، مرجع سابق، ص: 36–38.

[2] عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا – من أفلاطون إلى غادامر، دار النهضة العربية، ط1، 2003، بيروت، ص: 213.

[3] غادامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص: 357.

إذا كان مفهوم الأساس قد طرح للمساءلة، فذلك لأنّ "**هيدغر**" سلط الضوء على "مضمراته الأنطولوجية" "*Sous-entendu ontologique*" وإذا كانت النزعة الذاتية تبحث عن أساس مطلق وتفكر فيه كشيء حاضر حضورا دائما، فمن أجل الإفلات من زمانيتها المتناهية. إذن، فضرورة أساس متين ونهائي تتبع من شطب الزمانية التي تسكن التجربة الإنسانية[1]. وما دفع "**هيدغر**" إلى استدعاء الدازين في زمانيته الأساسية هو المغالاة في هذا الافتراض؛ بمعنى النظر إلى الإنسان بوصفه النقطة المرجعية للوجود برمته، استجابة للفكر الحديث. فهل الذات الإنسانية أساس متين لكلّ ماهو كائن؟ أليست بالأحرى مقذوفا بها في الوجود، لزمن وبوساطة نتائج لن تكون أبدا سيدة لها؟

نستطيع دونما جهد يذكر، أن نقرأ في هذا الصدد نقدًا لــ "***هوسرل***"، فما يعيبه "**هيدغر**" على فينومينولجيا هذا الأخير، هو عدم تأسيسها للذاتية المتعالية تأسيسا أنطولوجيًا. والسبيل الوحيد لتجاوز هذه المعضلة هو إحياء سؤال الوجود؛ إذ أنّ ماهية الوجود تقتضي تحديدها في إطار الزمان، وهذا ما جعل بنية الزمان تظهر على أنّها تحديداً أنطولوجيا للذاتية. إلاّ أنّ "**هيدغر**" لا يتوقف عند هذا الحد، بل يذهب إلى القول بأنّ الوجود ذاته زمان. هذه النظرة لا تقوض فقط النزعة الذاتية للفلسفة الحديثة، وإنّما تهدم الأفق الكلي للتساؤلات التي تثيرها الميتافيزيقا، والتي تحدد الوجود على أنّه ما هو حاضر فقط[2].

ويحسن بنا قبل الحديث عن مضمون تصور "**هيدغر**" للوجود أن نلقي بعض الضوء على نظرة الميتافيزيقا له. فالميتافيزيقا في طرحها لمسألة الزمان وماهيته، فإنّها تطرحها بنفس الكيفية التي تنتهجها في طرقها لمختلف المسائل، إذ تتساءل عن وجود الموجود؟ أي عن وجود الموجود انطلاقا من الموجود. إنّها تتساءل: ما هذا الذي يوجد في الزمان؟ وسرعان ما يدرك الفكر الميتافيزيقي الذي يثير هذا السؤال، ما يقصده بالموجود ولفظ الوجود. إنّ الموجود عنده هو الحاضر، وبقدر ما يزداد حضورًا يزداد وجودًا، وهو يزداد حضورا كلما طالت مدّة إقامته. وكلّ جهد الفلسفة في شكلها الحديث،

---

[1] *Grondin : Introduction à Hans-Georg Gadamer, op. cit., p : 117.*

[2] غادامير، (هــ.ج)، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص: 357.

بداية من "**ديكارت**" وصولا إلى "**هيجل**"، يتمثل في تحويل الحضور إلى مثول أمام الذات، والموجود الأسمى إلى ذات تدرك نفسها في المعرفة المطلقة، فالحضور يستحيل إلى موضوع يوضع أمام ذات ويخضع للسيطرة التقنية لها[1]. إنّ الإنسان في الفكر الغربي لا ينظر إلى الوجود كشيء متدفق، بل كحضور ساكن لفكرة ما، وكلّ تفكير يهدف إلى الحقيقة لا يتأسس على الوجود، وإنّما على إدراك فكرة، لأنّه لم يعد يتصور الوجود كخبرة حية بل كفكرة؛ أي كحضور دائم لا زماني[2].

إن ما يريد أن يؤكد عليه "**هيدغر**" هنا، هو أنّ الكيفية التي تنتهجها الميتافيزيقا في التفكير في الوجود تمثل عائقا يمنع الإنسان من إقامة علاقة أصيلة بالوجود[3]. فالميتافيزيقا تفكر في الموجود بما هو موجود؛ أي تبحث عن أساس الموجود وتطلق عليه اسم الوجود، الذي يوجد الموجود ويحضره ويظهر وجوده. وهي إذ تفعل ذلك تُغفل حقيقة الوجود، لأنّ انسحاب وأفول الوجود خاصية أساسية للوجود، وبعبارة أخرى، إنّ الوجود عندما ينسحب ويحجب ماهيته يكشف عن شيء آخر هو الأساس في صورة العلة والمعلول[4]. وقد اتخذ هذا الأساس أشكالا وقوالب مختلفة عبر تاريخ الميتافيزيقا، حيث سارت جميعها في اتجاهات خاطئة فوتت معناه الحقيقي، إذ اتخذ عند "أرسطو" والعصور الوسطى صورة الإله بوصفه السبب الأسمى والأخير، وهو عند "**كانط**" السبب الترنسندنتالي، والحركة الجدلية للروح المطلق لدى "**هيجل**"، وتفسير عملية الإنتاج عند "**ماركس**"، أمّا عند "نيتشه" فقد اتخذ صورة إرادة القوّة[5].

ومنذ ذلك الحين أصبحت الميتافيزيقا تعيش حالة من إغفال الوجود ونسيانا له. غير أنّ نسيان الوجود لا يمثل كما يرى "**هيدغر**" حدثا عرضيا، بل ينتمي انتماء جوهريا إلى ماهية الوجود[6]. ذلك أنّ ظهور الموجود وانكشافه يخفي الوجود ويغفله. هكذا، فإنّ

---

[1] عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص: 47.
[2] عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص: 170.
[3] *HEIDEGGER (M) ; Questions I et II, traduit par Kostas Axelos, Gallimard, Paris, 1968, p : 30.*
[4] عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص:49.
[5] عبد الغفار مكاوي، مقدمة نداء الحقيقة، لـــ "هيدغر"، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص:221.
[6] *HEIDEGGER (M) : Questions I et II, op. cit., p : 31.*

الميتافيزيقا ونتيجة لنسيانها للوجود نسيت الإنارة والإضاءة، وهي كما رأينا الشرط المسبق للانفتاح، وبدونها لا تظهر الأشياء عبره ويتفاعل المضيء والمظلم والظاهر والخفي[1]. وهذا ما دفع "**هيدغر**" إلى التفكير في الوجود من جهة "الأليثيا" أو "اللاتحجب". فالأليثيا هي المسكن الذي يستقر فيه الوجود والحقيقة ويتفاعلان فيه، بحيث تغدو الحقيقة بمعناها التقليدي، أي انطباق الحكم مع الشيء ممكنة فقط من خلال الإنارة. وهي الأصل الذي تناسته الميتافيزيقا وأغفلته عبر انشغالها بما يصدر عنه.

واضح بأنّ هذا الصراع الكامن في جوهر الحقيقة بين الإنارة والتحجب يقربنا من الصراع والتوتر الحاصل في العمل الفنّي بين العالم الذي يمثل الانفتاح، والأرض التي تمثل التحجب. وهذا ما يؤكد كوْن الفن مجالا خصبًا لانكشاف هذا النوع من الحقيقة سواء لدى "**هيدغر**" أو "***غادامير***"، إذ يفسر "**هيدغر**" ماهية الفنّ والعمل الفنّي من خلال فهمه للأليثيا أو الحقيقة كما استوعبها اليونان، بمعنى التجلي والانفتاح والظهور من ثنايا التحجب والخفاء. لذا فإنّ العمل الفنّي بطبيعته صراع وتوتر بين العالم والأرض؛ أي بين الانكشاف والتستر، وعبر هذا الصراع بين حديها الأصليين تحدث الحقيقة في العمل الفنّي. وفي هذا المعنى يقول "***غادامير***":"إنّ تجلي الحقيقة الفريد يحدث في العمل الفنّي، والإحالة إلى العمل الفنّي الذي تولد فيه الحقيقة يجب أن تدل بوضوح على أنّ الحديث عن حدوث الحقيقة هو حديث ذو معنى بالنسبة لـــ "**هيدغر**". لذلك لا تحدد مقالة "**هيدغر**" [أصل العمل الفنّي] نفسها بتقديم وصف مناسب جدا لوجود العمل الفنّي، بل في الحقيقة أن تحليله يعزز انشغاله الفلسفي المركزي في تصور الوجود نفسه بأنّه حدوث الحقيقة"[2]. ويضيف قائلا: "ما يعرض في العمل الفنّي يجب أن يؤسس ماهية الوجود ذاته، فالصراع القائم بين التكشف والتحجب لا يمثل حقيقة العمل الفنّي وحده، بل يمثل حقيقة

---

[1] عبد الغفار مكاوي، مقدمة نداء الحقيقة، مرجع سابق، ص: 226.

[2] غادامير، (هـــ.ج)، طرق هيدغر، ترجمة: حسن ناظم وحكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2007، بيروت، ص: 230.

كلّ موجود... فالحقيقة مثل اللاتحجب، هي دائما هذا التقابل القائم بين التكشف والتحجب"[1].

إنّ أهمية الوجود بالنسبة للدازين الذي يتميز بالفهم ترجع إذن، إلى التمييز بين الوجود والموجود. فالبحث في شيء ماهو بحث في الوجود، إلاّ أنّه بحث يجري في اتجاه لم يتعرض له البحث السابق في وجود الموجودات، وهو اتجاه ظل متواريا نتيجة لهيمنة البحث الميتافيزيقي في الوجود، ومفتاح هذا اللغز يوجد في الفكرة التي ترددت كثيرا في فكر "***هيدغر***"، وهي العدم. فقد بين أنّ نسيان الوجود الأساسي الذي ميّز الفكر الغربي منذ ميتافيزيقا اليونان يرجع إلى مشكلة العدم، فكلّ سؤال وجود في نظره ينطوي على سؤال العدم[2].

إنّ فينومينولوجيا "***هيدغر***" التأويلية، من خلال إحيائها لسؤال الوجود، لا تهدف إلى صياغة نظرية تُعنى بالعلوم الإنسانية، أو تجاوز معضلات النزعة التاريخية، فقد رأينا أنّ "***هوسرل***" قد تجاوز تلك النظرة الضيقة المتمثلة في البحث البسيط في مناهج العلوم الإنسانية؛ ذلك أن تحليله لعالم الحياة وإنتاج المعنى انطلاقا من غفل، والذي يمثل أساس التجربة برمتها، قد أضفى على مفهوم الموضوعية في العلوم الإنسانية معنى جديدا؛ فالعودة إلى الحياة الخصبة تميط اللثام عن العلاقة الحقيقة التي تجمع بين الطبيعة والروح، وتزيل كلّ تناقض ظاهر بينهما. لذا يجب أن نفهم العلوم الطبيعية والإنسانية:"كإنجازات لقصدية الحياة الكلية؛ أي قصدية التاريخية المطلقة. وهذا النوع من الفهم فقط يلّي أغراض التأمل الذاتي للفلسفة"[3].

وهكذا، فبدل أن ينساق "***هيدغر***" وراء تبرير الخصوصية المنهجية للعلوم التاريخية، كما فعل "***دلتاي***"، فإنّه وعلى غرار "***هوسرل***" لا يميز بين الوجود التاريخي والوجود الطبيعي بل بالعكس، إنّ المعرفة العلمية نوع من الفهم:"يبقى ضمن المهمة المشروعة

---

[1] المرجع نفسه، ص: 234.
[2] غادامير، (هــ.ج)، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص: 358.
[3] المرجع نفسه، ص: 360.

لإدراك الأشياء كحضور دائم بمقدار عدم وضوحها الأساسي"[1]. فالفهم لم يعد عند "**هيدغر**" مثالا للمعرفة التي تتبناه الروح في سن متقدمة، ولا مثالا بسيطا لمنهجية الفلسفة، بل هو الشكل الأصلي لاكتمال الدازين كوجود في العالم، قبل كلّ اختلاف للفهم في اتجاهين، الأول لأغراض علمية، والثاني لأغراض عملية. فالفهم هو نمط وجود الدازين الذي ينطوي على معرفة الوجود وإمكان الوجود[2].

إنّ الفهم من منظور هرمنيوطيقا الحدوث ليس عملية معرفية أو منهجية تكون أساسا للعلوم الإنسانية، وإنّما هو الخاصية الأصلية لوجود الحياة الإنسانية ذاتها، وعلى المعنى المنهجي للظاهرة التأويلية أن يفتح المجال لهذا التحول الأنطولوجي. فالفهم لا يدل على إمكانية ضبط منهجي لسلوك الفكر البشري ورفعه إلى درجة الإجراء العلمي، بل يقيم الحركة الأساسية المتنقلة للوجود الإنساني[3]. فقد كشف "**هيدغر**" من خلال تحليله لبنية الدازين عما يتميز به كلّ فهم باعتباره مشروعاً، ونظر إلى فعل الفهم على أنّه تجاوز دائم للوضعية القائمة[4].

وضمن هذه الرؤية، تتحدد الكيفية التي نظر بها "**هيدغر**" للفهم، فهو لا يقصد بالفهم ذلك المعنى العقلي فقط؛ فكوننا نفهم موقفاً في الوجود لا يعني بأنّنا نحدده ونشرحه ونتأمله فقط، بل إنّ الفهم ينطوي على معنى عملي. وفي هذا يستند "**هيدغر**" وبعبقرية إلى العبارة الألمانية "*Verstehen*" "الفهم"، وتعني القدرة العملية. إنّ معنى الفهم في هذه الحالة يختلف عن معناه الذي يحدث في العلوم، وكذا المعرفة، إلاّ أنّ هناك شيء مشترك بينهما، فكلاهما ينطوي على عنصر التعرّف، بمعنى التضلع في شيء ما، فالشخص الذي يعرف كلّ ما يتعلق بآلة ويفهم كيفية استخدامها، لا ينظر إليها على أنّها مجرد أداة، بل يستخدمها ويشغل بها، كذلك الفهم الذي يدرك من خلاله الدازين ذاته في علاقته بالوجود،

---

[1] المرجع نفسه، ص: 360.

[2] *Gadamer (H.G): Le problème de la conscience historique, traduit par Pierre Fruchon, Seuil, Paris, p : 50.*

[3] غادامير (هـ.ج)، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط2، 2006، بيروت، ص: 78.

[4] غادامير، (هـ.ج)، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص: 361.

لا يختزل إلى مجرد سلوك يتجه نحو موضوعات المعرفة، بل إنّه ممارسة للوجود ذاته في العالم[1]. ولهذا فإنّ الشخص الذي يفهم، فهو في الحقيقة "يشرع" "*Se projette*" تجاه إمكانيات، هي إمكانياته الخاصة[2].

ومن الممكن أن "**هيدغر**" ظهر بأنّه يعزز فكر النزعة الذاتية عندما يتحدث هنا عن مشاريع الفهم، ومع ذلك فإنّه من الواضح بأنّنا لسنا أمام مسألة مخططات أو تصميم واع للذاتية، فالمعرفة التاريخية:"شروع" "*Projection*"، بمعنى شيء يكيف من أجل موضوع معين، وقياس مبني على وقائع الشيء، ومع ذلك فإنّ هذا الشيء ليس فعلا صعب المأخذ، ولا مجرد شيء في متناول اليد، أو شيء يمكن تثبيته وقياسه، بل هو أساسا شيء يتمتع بنفس نمط وجود الدازين[3].

إن ما استرعى "انتباه "**غادامير**" في تحليل "**هيدغر**" لبنية الفهم المسبقة، هو النظرة الوحدوية لفكر "**هيدغر**" ونتائجها الهرمينوطيقية. فالفهم في نظره مشروع، حيث يتمتع كلّ من العارف والمعروف – أي موضوع الفهم- بنمط وجود تاريخاني. إلاّ أنّ هذا المشروع لا يرجع فقط إلى الذات، إلى مشروعي، أو إلى عملية أداتية، بل هو أيضا محصلة لعمل التاريخ، بمعنى الانتماء إلى تراث ما. فالفهم ليس مسألة منهج بقدر ما هو حدث أو مشاركة. وفي حديثه عن الانتماء إلى التراث لا يسعى "**غادامير**" إلى جعله مصدرا لتبرير مشروعية هذا النوع من المعرفة، إذ يعترف دائما بوجود معايير محايثة للمعرفة العلمية، التي ترجع إلى المنهج، ويؤكد على استحالة تحقيق تطابق تام بين الانتماء الأنطولوجي للتاريخ مع التبعية العاطفية والمشاركة الوجدانية[4]، لأنّ الانتماء يعني شيئا آخر غير التبعية إلى هذا الحكم المسبق أو ذاك الذي يمكن السيطرة عليه في بعض الأحيان، بل هو شرط أنطولوجي للتناهي أي الاستحالة التي تضمن الأساس الأخير لجميع مشاريع المعنى. إلاّ أنّ الحديث عن الضمان والأساس أمر عرضي مسبقًا، لأنّ هذه المصطلحات قد خانت نسيان الزمانية، فما تسعى هرمنيوطيقا "**غادامير**" إلى تثمينه هو

---

[1] غادامير، (هـ.ج)، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص: 176.
[2] غادامير، (هـ.ج)، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص: 361.
[3] المرجع نفسه، ص: 362.
[4] *Grondin (J) : Introduction à Hans-Georg Gadamer, op.cit., p : 119.*

تلك الإنتاجية للزمانية والتاريخ، حتى يتسنى له زعزعة الضمانة التي تقودنا إلى إدراك الفهم بمعاني المنهج والأداتية، وتؤثر أيضا على فهم التراث الذي يُفهم عادة كما لوكان موضوعا للبحث، ففي كلّ فهم يوجد التراث والحدوث، ونسيانهما كما يرى "***غادامير***"، يعني أن نتعرض بصورة عمياء لسلطان الأحكام المسبقة التي لم يتم السيطرة عليها بعد[1].

وينتهي "***غادامير***" إلى ملاحظة هامة محورية حول جهد "***هيدغر***"، تتمثل في كوّن راديكالية أنطولوجيا "***هيدغر***" قادرة على أن تساهم في بناء تأويلية تاريخية. وهذا ما عمل على تجسيده في تأويليته التي تسعى إلى تطوير هذه الأوجه الجديدة لمشكلة التأويلية التي تظهر على خلفية التحليل الوجودي للدازين. ففي "**الحقيقة والمنهج**" ينطلق "***غادامير***" من الدلالة المتعالية للمشروع ال***هيدغري***، مما جعل المشكلة التأويلية مشكلة كلية، ويضفي عليها بعدًا جديدًا انطلاقًا من التأويل المتعالي للفهم. إنّ انتماء المؤول لموضوعه –وهي الفكرة التي لم يكن في وسع المدرسة التاريخية تفسيرها بشكل دقيق– يتخذ عند "***هيدغر***" دلالة عينية يمكن للتأويلية أن تبرهن عليها، ووصفه لبنية الدازين على أنّها مشرع إلقاء يتجه نحو المستقبل من حيث هو ممكنات يسعى دائما إلى تحقيقها، ينطوي على أهمية بالغة بالنسبة للعلوم الإنسانية[2]. وفي هذا المعنى يقول "***غادامير***": فالقول إنّ بنية الدازين شروع منقذف، والقول إنّ الدازين يفهم من خلال تحقيق وجوده، هو قول يجب أن يصدق أيضا على فعل الفهم في العلوم الإنسانية. فبنية الفهم العامة تتجسد في الفهم التاريخي بحيث أنّ الروابط العينية التي تربط ما هو سائد والتراث وممكنات المرء المستقبلية تصبح ذات حضور مرئي مؤثر في الفهم نفسه، فالدازين الذي يشرع نفسه على ما ينطوي عليه من إمكانية وجود كامنة فيه، كان موجودًا[3].

بمعنى أنّ اهتمام هرمنيوطيقا الحدوث ينصب بالدرجة الأولى على "الانقذاف"، فليس هناك علاقة نختارها بكلّ حرّية تتجاوز وقائعية الوجود، وكلّ ما هو متوفر "لإسقاط الدازين" *Sa projection* لا يتعدى هذه الوقائعية.

---

[1] *Ibid., p : 119-120.*

[2] عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص: 214.

[3] غادامير، (هـ.ج)، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص: 366.

إنّه يعتقد أنّه لن يكون هناك فهم بمعزل عن اللغة وبخاصة بمعزل عن البحث في مجال اللغة، فالهرمينوطيقا الفينومينولوجية لـــ "***غادامير***" تدعو إلى يقظة الفهم المحفز لمسألته اللغوية. وبالرغم من أنّ "الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية" لـــ "***ريكور***" لا تود أن تبين لنا بشكل واضح ماهي مدينة به لـــ "***هيدغر***"، إلاّ أنّها تعمل على تمديد منظومته التقويضية (التهديمية) من خلال قبولها، وبأناة، هذه اللفة الطويلة المتعلقة بالتموضعات، كما أنّها قبلت وعن طيب خاطر، بأن يعمد "***هيدغر***" أو "***غادامير***" إلى أخذ العلم، إن لم نقل التعلم، من تلك الافتراضات التفسيرية المنسوبة إلى العلوم الموضوعاتية. مع ذلك فإنّ فك شفرة هذه التموضعات لم يكن أبدا غاية في حد ذاته بالنسبة لـــ "***ريكور***"، فقد بقي في خدمة أي تملك تأملي للفهم، وهو نفسه غالبا ما يذكرنا بأنّ نقطة انطلاقه كانت ذلك التقليد الفلسفي التأملي[1]، وأن ما حمله على تبني هذا المنعرج الهرمينوطيقي هي أزمة الكوجيتو *Cogito*، بيد أنّه يبدو أن" ***ريكور***"، وبعد هذه "العطفة" الهرمينوطيقية الطويلة بدأ يزحف رويدا نحو تبني مشروع خاص بالفلسفة الذاتية *Ipseité* أو بهرمينوطيقا الذات (الذات وكأنّها الآخر *soi-même comme un autre*، 1990، التاريخ، النسيان *La mémoire, l'histoire, l'oubli*، 2000). هذه العودة لا تعني مجرد عودة إلى الورشة الهيدغرية حول هرمينوطيقا الوجود، ولكنّها تجسد، بمعنى أو بآخر، ذلك الإكمال الصارم – والأكثر التصاقا بـــ "***هيدغر***"– للتصور الفلسفي الذي دافع عنه" ***هيدغر***" في الكينونة والزمان، والذي مفاده أن مصدر *Entspring* الفلسفة لا ينحصر فحسب في تساؤلها حول ما الذي يمثله الوجود بالنسبة إليها هي ذاتها، ولكنّه أيضا ينبغي أن يمتد إلى أي مكان يمكن أن تنعكس عليه تحليلاتها، فالتقويض (التهديم) الهرمينوطيقي يود بهذا المعنى أن يباشرما يسميه"***ريكور***" فينومينولوجيا هرمنيوطيقية أو فهما معينا للذات. بهذا المعنى أيضا، فإنّ المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا ليس بأقل أهمية، حتى لا نقول جوهرية، من المنعرج الفينومينولوجي للهرمنيوطيقا[2].

---

[1] *RICOEUR, (P) : du texte à l'action, op. cit., p : 25.*

[2] جان غرادان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص: 159.

الفصل الثاني:

اللغة والفينومينولوجيا وإشكالات التواصل

المبحث الأول : الفينومينولوجيا والغيررية عند " هوسرل "

المبحث الثاني : العلامة والتواصل اللغوي عند " ميرلوبونتي "

إنّ كلّ إدراك للآخر لا بد أن يمرّ بتجربة الجسد". هذه القاعدة الفينومينولوجية تجعل من تجربة الحياة في صورتها الواقعية شرط إمكان لمختلف التجارب المعاشة والممارسات لأنّ "كلّ معرفة تبتدئ بالتجربة"[1]، ولأنّ الجسد هو أيضا المساحة الطوبولوجية والأنطولوجية التي تتحرك فيها وتنتقل عبرها جملة التجارب المعاشة والممارسات والسلوكات. ليس فقط لأنّ الجسد الحاصل للإدراك الحسي عبر الأعضاء التي تتصل اتصالا مباشرا بالعالم الخارجي بل ولأنّه يحمل أيضا إدراكا حدسيا يجعل الوعي الخالص والمتعالي يدرك موضوعه مباشرة. لا يستغني الوعي عما يفيده به الإدراك الحسّي من إحساسات وانطباعات حسية، ولكنّه يستقل بتعاليه وإدراكه الحدسي في فهم أشياء العالم عبر القصدية المتضمنة فيه عند "***هوسرل***" أو عبر اندفاعه الأنطولوجي نحو موضوعه عند "***هيدغر***". لكن يبقى الجسد مع ذلك المبدأ والمسار لأنّه الموضوع أو الظاهرة – الموجودة في العالم- والمتصلة والمرتبطة بالمواضيع والظواهر الأخرى. الإحساسات والانطباعات والعواطف والهيجانات والآلام واللذات كلّها تجارب تخترق الجسد وتتموقع على هامشه في نقطة اتصاله بالأشياء وانفتاحه على العالم[2].

هكذا تدرك الأجساد والذوات بعضها البعض بحكم انتمائها إلى عالم مشترك معطى لمجموع هذه الادراكات كتجارب معاشة. والإدراك الموضوع لهذا العالم تحدّده ماهية التواصل الذاتي.

ونلاحظ أنّ الفلسفات الوجودية والفينومنيولوجية قد دأبت أكثر من غيرها على إبراز كيفيات الوجود المتجسّد للوعي الإنساني في العالم، باعتبار أنّ الجسد، كما قال "***ميرلوبونتي***" هو ما يجعلني أتجذر في العالم، بل هو محور العالم الذي أعيه بواسطته[3]. ثم أنّ الجسد، بوصفه جسدي الخاص وجسدي المعيش الذي له تأثير على ذاتي المفكرة، هو أيضا المرجع والسند الحسي[4] الذي أعي من خلاله كياني الواعي المفكر. فعلاقة الإنسان بذاته هي إذن علاقة جسدية وعلاقته بغيره من الذوات هي أيضا علاقة جسدية،

[1] *HUSSERL (E) : Recherches logique I, op.cit., p : 81.*

[2] محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص: 55.

[3] *MERLEAU-PONTY (M) : Phénoménologie de la perception, op. cit., p : 97.*

[4] *SARTRE (J-P) : L'être et le néant, éd. Gallimard, Paris, 1964, p : 37.*

بحيث يجوز القول بأنّ البيذاتية *Intersubjectivité* الإنسانية هي في أصلها بيذاتية جسدية، أو على حد تعبير "ميرلوبونتي" هي "بيجسدية" وفي ذلك تأكيد على البُعد الاجتماعي للظاهرة الجسدية، وهو ما انتهت إليه العلوم الإنسانية المعاصرة التي أضحت جميعها، مهما اختلفت مشاربها وتباينت مناهجها ومقارباتها، تسهم في تحقيق مشروع أنتروبولوجيا جسدية تنطلق أساسا من مُعاينة النتائج التي توصلت إليها العلوم البيولوجية، إمّا لتأخذ عنها المشعل وتواصل البحث بدلا منها أو لترفضها وتطعن في أهليتها لفهم الجسد الحي المعيش من الداخل[1].

إذا كانت الفلسفة الحديثة، وعلى الأخص في شقها العقلاني، قد سيَّجت الأنا بنزعة ذاتية لا تعير أية أهمية لدور الغير في وعي الذات بوجودها، إذ يتم هذا الوعي، حسب "***ديكارت***" بواسطة الحدس العقلي المباشر لهذا الوجود. فما أن تفكر الذات حتى تدرك بداهة أنّها موجودة وأنّ التفكير هو الصفة التي لا تنفصل عنها. ومن هنا يكون وعي الشخص بحقيقة وجوده متوقفا على التأمل الداخلي دون حاجة إلى وساطة أي كيان خارجي مثل "الغير". فإنّ الفلسفة المعاصرة، قد جعلت من الغير وسيطا ضروريا بين الأنا ووعيها بذاتها، فهو المرآة التي تعكس حقيقتها. بل إنّ الفلسفة المعاصرة قد تجاوزت ذلك الطابع الاحتمالي الذي كانت تضفيه النزعة الذاتية على وجود الغير، فأضفت عليه طابعا ضروريا، إذ لا توجد الذات، حسب التصور الفينومينولوجي (***هوسرل – ميرلوبونتي***) إلاّ كـــ "وجود في ا لعالم" و"وجود مع الآخرين".

إنّ المتأمل في النسق الفينومينولوجي لدى "***هوسرل***" يدرك أنّ خطابه الفلسفي يفكر فيه ابتداء من تلك "المقاصد الدالة" التي تنجزها اللغة في الذات إذا ما توفرت لها سُبل التعبير والإدراك. ولعلّ مسألة الغيرية هنا أحد الانشغالات التي ظلت مفتوحة في خطاب "***هوسرل***" كونّها تمنح أفقا "تذاوتيا" في التفكير في "الآخر" انطلاقا من صورة المعنى التي تشكلها الذات لديها وذلك مما تصنعه بها لغتها.

---

[1] جلال الدين سعيد، فلسفة الجسد، مرجع سابق، ص: 7.

المبحث الأول: الفينومينولوجيا والغيررية عند " هوسرل "

يبدُو أنّ "الآخر" هو مفهوم قبل أن يكون مُشكلاً، إذ ثمّة مسافة فاصلة بين المفهوم والمشكل على اعتبار أنّ المفهوم يتموضع ضمن حالة السّكون ولا تتفاعل معه إلاّ في مواضع سياقية مُحدّدة داخل النّصوص الفلسفيّة، وربّما هذا الشّرط الوحيد من التّعامل معه هو الذي يهبه الحركة وإن كان سكونيًّا، غير أنّ المشكل يتموقع ضمن حالة الحركة، فهو مسكون بالحيرة والسّؤال ويدفع إلى التّفكير، والفارق بين المشكل والمفهوم، هو كون المشكل يمكن التّعامل معه من خارج موضعه السّياقي، فقد يشترك أكثر من فيلسوف أو مفكر في مشكل ما، كما يمكن لأيّ واحد منّا أن يتخذ مشكلاً فلسفيًّا لفيلسوف ما ويتعامل معه بطريقته الخاصة، في حين أنّ المفهوم شديد الإرتباط بالموضع السّياقي أكثر من المشكل . سنتناول "الآخر كمفهوم قبل تناوله كمشكل في فينومنولوجيا ***هوسرل***" باعتبار أنّ المفهمة لها أولويّة خاصة في الفينومنولوجيا. وليس ذلك بغريب عن الفلسفة بصفة عامّة، فأحدث تعريف لها يركّز على المفاهيم وهو ما نتبيّنه مع "***غتاري***" و"***دولوز***" من خلال كتابهما:"ما هي الفلسفة؟"، إذ يقولان: «الفلسفة هي فن تشكيل وابتكار وفبركة المفهومات»[1]، وما دامت هي "صناعة" للمفاهيم، يصبح من الضّروري الاهتمام بالمفاهيم الفلسفيّة في اهتماماتنا النّظريّة التّحليليّة والنّقدية، ولعلّ أبرز مفهوم يفرض نفسه منذ القرن التّاسع عشر وبالتّحديد منذ الهيجليّة مرُورًا بالفينومنولوجيا والوجوديّة ووصولاً إلى البنيويّة هو مفهوم "الآخر". وإن كان له حضور قويّ ومتميّز في مواضع هيجليّة أو هوسّرلية أو سارتريّة أو فوكويّة، فإنّنا نفاجأ بعجز "***لالاند***" في معجمه الفلسفي عن إيجاد تحديد أو تعريف له. نجد في باب "مفهوم الآخر" ما يلي: «هو أحد المفاهيم الأساسية للفكر، من المستحيل إذن تعريفه. هو مفهوم مضادّ لما هو نفسه ونعبّر عنه أيضا بألفاظ متعدّدة كالمختلف أو المتميز»[2].

ونلاحظ أنّ ما وردَ لا يستوفي ماهية "الآخر" أو حقيقته واقتصر على الإشارة إلى كونه أحد المفاهيم الأساسيّة للفكر. ولكن ما يثير الإنتباه هو أنّ "***لالاند***" استنتج عدم قابليته

---

[1] جيل دولوز (و) فليكس غتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة مطاع الصفدي، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997، ص: 39.

[2] *Lalande (A) : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 18ème édition, P.U.F, Paris, p : 768.*

للتّعريف انطلاقًا من التّحديد العام والشّكليّ (أحد المفاهيم الأساسية للفكر). فهل يعني أنّ هذه المفاهيم بصفة عامة غير قابلة للتعريف؟ يبدُو أنّ موقف "**لالاند**" تعتريه الضبابيّة عندما يعتبر أنّ من المستحيل تقديم تعريف لمثل مفهوم "ما هو نفسه" *Le même* ومفهوم "الآخر" *L'Autre* ومفهوم "الأنا" *Le moi* وغيرها. فمفاهيم الفكر قد حيّرت الميتافيزيقيا طوال قرون، والآن تحيّر العلوم الإنسانيّة في سعيها لفهم الإنسان وبشكل خاص فهم حالات الوعي والفكر[1].

يظهر أنّ مفهوم "الآخر" قد اتّخذ معنى القيمة *Valeur*، فهو قيمة من قيم الحداثة، إذ الحداثة اليوم تفترض التّواصل كضرورة إنسانيّة، كما تفترض الانفتاح وهو ما يدعّم بشكل خاص من خلال الأبحاث الأنتروبولوجية التي أقرّت بضرورة الانفتاح من قبل الأنا على المختلف أو المميّز عنها: انفتاح الغرب على الشّرق أو المجتمعات المتحضّرة على المجتمعات "المتوحشة"، فعقلانية اليوم هي عقلانية تواصلية وغيريّة تنفي الأنانية والأنانة *Solipsisme*. ومن هذا المنطلق سنفهم "الآخر" ارتباطًا بهذه العقلانية الجديدة، مركزين على مفهوم "الآخر" في نصوص فلسفة "***هوسرل***"، حيث نجد أنّه هو الذي اقتطع عهدًا جديدًا في الفلسفة المعاصرة بشكل خاص من خلال كتابه "تأملات ديكارتية"، حيث نجده في التّأمل الخامس الذي خصصه لمشكلة تجربة "الآخر" يرصد العديد من المستويات لفهم تجربة الآخر ولعلّ أهمها المستويات السّبعة. ففي مستوى أول أدرك الفيلسوف "الآخرين" كموجودين بالفعل[2].

في "سلسلة تجارب" وفي مستوى ثانٍ أدركهم كـــ "موضوعات العالم"، وفي مستوى ثالث أقرّ بهم على أساس إدارتهم النفسيّة لـِـ "أجسادهم الفيزيولوجية"، فهُم "موضوعات بسيكوفيزيائيّة، وفي مستوى رابع أقرّ بهم على أساس كونهم" في "العالم، وفي مستوى خامس أقرّ بهم كَـــ "ذوات"، وفي مستوى سادس بيّن أن الآخرين لهم "تجربة الأنا" "مثلما أنا لي تجربة بالعالم" هذا العالم الذي يوجد فيه الآخرون، وفي مستوى سابع يقرّ بِــ

---

[1] بوغديري ياسين، مشكلة الآخر في الفلسفة المعاصرة، مجلة كتابات معاصرة-فنون وعلوم- العدد 37، المجلد: 10، 1999، ص: 9.

[2] *Husserl(E) : Méditations cartésiennes, op. cit., p : 150.*

"المابين–ذاتي" وهذه المستويات تكشف عن التّواصل المابَينَ–ذاتي بين الأنا والأخر وعدم انغلاق أحدهما على نفسه خاصّة وأنّ الذوات جميعها تعيش في هذا العالم نفسه وما الإنسان سوى "كينونة–في–العالم" مثلما أقرّت الفينومنولوجيا بصفة عامة، سواء مع "***هوسرل***" أو مع "***هيدغر***" أو "***ميرلوبونتي***" من خلال "ظاهرية الإدراك"، حيث اعتبر اللّغة كشرط جوهري لتجاوز أو لتحطيم "الاختلاف الطبيعي" بين الأنا والآخر. يقول: «فإن كان الأمر يتعلق بشخص مجهول لم ينطق بعد تجاهي بكلمة واحدة، يبقى بوسعي أنه يعيش في عالم مغاير لعالمي ...لكن يكفي أن ينطق بكلمة أو أن تصدر عنه حركة تنم عن نفاذ صبره حتى يكف عن الإستعلاء علي . ذلك إذن هو صورته، وتلك هي أفكاره»[1]. فاللغة هي الشّرط النظري–العلمي للـــ "ما بين ذاتية"، أي للتّواصل بين الأنا والآخر ولتجاوز الاختلافات فحتىّ يكفّ الآخر عن أن يكون "غريبًا" ومختلفًا عني، وحتىّ لا تبقى الأنا بدورها "مختلفة" لابد من الكلام أي لابد من الاستعمال اللغوي ليزول الاختلاف الطبيعي، وقد يكون الكلام أفضل من الكتابة[2].

يشكل الاهتمام الفينومنولوجي بمسألة "الآخر" مدخلاً مزدوجًا: فهو مدخل فينومنولوجي لتأويل مشكل التذاوت، وهو مدخل لنظرية ترسندنتالية قد لا يمكن حصر مهّمتها عند دائرة حدود دائرة الفهم المثالي للعلاقات "النوامية–النواسية". ولكن المدخل الأول ليس ممكنًا إلاّ إذا حددنا الثاني، فعلى هدي هذا الأخير تفهم حقيقة الآخر ويفهم على ضوء التّذاوت[3].

إنّ حقيقة الآخر لا تستوفيها ثنائية المثالية الأساسية: المقوّم (الأنا) والمتقوّم (الموضوعات)، ولذلك يتساءل "***هوسرل***" عن المسعى الفينومنولوجي الواجب اتباعه لتحقيق ذلك المطلب، وهو تساؤل يتوجّه إلى المعنى الذي يستجيب لشروط إمكان الآخر بصفته وجودًا مغايرًا لي: ينبغي علينا أن نبحث في كيفيّة تقوّم معنى الأنا الآخر في ذاتي:

---

[1] *Merleau Ponty (M) : Phénoménologie de la perception, op. cit., p : 414.*

[2] بوغديري ياسين، مشكلة الآخر في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: 93.

[3] محمد محسن الزارعي، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص: 263.

ففي "أيّ قصديات وأيّ تأليفات وأيّ داع، وكيف يثبث ذاته ويبرّرها بصفته "تواجدًا"، بل كيف له أن يثبت ذلك ويبرّره بأسلوبه الخاصّ كما لو أنّه حاضر لي "بذاته"[1].

يصدر ذلك السؤال عن وعي فينومنولوجي وصفي بالطابع الاستثنائي لموضوع "الآخر"، أي بميزة تعاليه الخاصّ . إنّه تعال لا يفهم ضمن المعنى المعتاد للتقوّم، بما أنّه لا ينتمي إنتماء مطلقًا إلى أفق تجربة الأنا الخاصة. فتحليله يقتضي مضامين مغايرة لذلك الأفق، أي مضامين تستجيب لمطلب قصديّة تطابق معه وتأليف جديد يناسب أفعاله ثمّ نمط عطاء مغاير لنمط عطاء الأنا. وبعبارة أخرى، فإنّ إدراك الآخر يتطلّب تجربة جديدة ليس الأنا قطبها الموجّه، بل قطبها الأساسيّ هو الآخر بوصفه غريبًا عنيّ. ولذلك كان من الضروري بحث مشكل الآخر من موقع جديد أي من موقع يكون فيه قطبًا موجّها لنظريّة خاصة، هي بتعبير "***هوسرل***" «نظرية ترسندنتالية تقويميّة لتجربة الآخر»[2]. إنّها نظرية جديدة، فلا هي مستلزمات الرد الفينومونولوجي ولا هي من مستتبعاته، بما أنّه يطلب دومًا من الموضوعات كلها أن تخضع إلى سلطة الأنا أصل المعنى المطلق وبأنّه الثّابت. إنّ رهان تلك النظريّة هو تقديم تحليل قصديّ يحترم مبدأ التّعالي الخاصّ للآخر وفقًا لمبدأ تغايره الأنطولوجيّ. وقد يعني ذلك تخطيّ نظرية الآخر–المعنى لإبدالها بنظرية الآخر–الوجود. فسيكون تعالي الآخر حينئذ ضروريًّا لا لفهم غيريّة الآخر وحسب، بل من المتوقّع أيضا أن يكون ضروريًّا لتطوير البحث الفينومنولوجي في اتّجاه تعميق الفهم الفنمونولوجي للتّعالي ذاته، وذلك بالنظر إلى أنّه يحمل سمة التّعالي الأصل أو التّعالي–النموذج لفهم أشكال التّعالي الأخرى كلّها[3].

غير أنّ بحث التّعالي من خلال مشكل الآخر يعدّ مسلكًا جديدًا لمعالجة مسألة التّعالي ذاته خاصّة إذا ما قارناه بالمسار الذي اتّبعه "***هوسرل***" في الجزء الثاني من كتاب أفكار. فبينما يعمد "***هوسرل***" في ذلك الكتاب إلى شرح التّعالي استنادًا إلى مراحل أو طبقات تقوّميّة مختلفة: هي الطّبيعة الفيزيائية، والطّبيعة الحيوانيّة، وعالم الفكر، يتّبع في التأمّلات

[1] *Husserl(E) : Méditations cartésiennes, op. cit., p : 150-159.*
[2] *Husserl(E) : logique formelle et logique transcendantale, op. cit., p : 152.*
[3] محمد محسن الزارعي، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص: 264.

طريق الآخر لمعاينة المشكل ذاته. فالأمر يتعلق في هذا الكتاب الأخير بتطوير البحث الفينومونولوجي وتعميقه بحسب تلك النظريّة بالذّات لتكوين موقف دقيق حول أشكال التّعالي ذاتها لتحصيل ما يسميه "موضوعية العالم"[1]. فما الذي تقترحه تلك النظرية في خصوص فهم الآخر وشرح تعاليه الخاص؟

إنّها تقترح في البداية مسلكًا وصفيًّا لأنماط وجود الآخر ولتمظهراته في علاقاتها بي كذات مُتلقية ومانحة للمعنى في الوقت نفسه. فالآخر طبقًا لتلك النّظريّة يتقوّم داخلي بطريقة خاصّة وأصليّة تختلف من نمط إدراكي للأشياء الأخرى وتقويمه لها. إنّ أصالته تظهر في الخصائص الوصفيّة التي قدّمت[2] في الفقرة الثالثة والأربعين في "التأملات"، وحوصلها "***هوسرل***" بوضوحٍ شديدٍ في المثال التالي: «إنّني أدرك الآخرين–أدركهم بصفتهم موجودين في الواقع– ضمن سياقات التّجارب المتغيّرة والمتطابقة في الوقت ذاته، كما أدركهم بصفتهم موضوعات من العالم، ولكن لا بصفتهم مجرّد أشياء من الطبيعة، على الرغم من كونهم كذلك أيضا على نحو من الأنحاء. إنّ الآخرين يعطون ضمن التّجربة بصفتهم موجّهين لأبدانهم الخاصة توجيهًا نفسيًّا. فهُم إنّما يوجدون في العالم بمالهم من صلة خاصة بأبدانهم، أي بِما هم "موضوعات نفسية–فيزيائية".كما أنّني أدركهم في الوقت ذاته بصفتهم ذوات في هذا العالم: ذوات تدركه– هذا العالم الذي أدركه–ولها بذلك تجربتي، مثلما لي تجربة العالم وتجربة الآخرين فيه»[3].

يَظهر الآخر، حسب الوصف الذي يقدّمه هذا النصّ، بوجوه متمايزة: إنّه وجود واقعيّ، فهو شيء في العالم شأنه في ذلك شأن الموجودات الأخرى كلّها. وهو أيضًا موضوع نفسيّ، ولذلك فهو ليس مجرد جسم، فهو جسد أو بدن. إنّه مختلف عن الأجسام الفيزيائيّة الأخرى بأسلوبه في الوجود أو بنمط وجوده. كما أنّ للآخر خاصيّة مميّزة هي التفكير، فهو وجود يفكّر: يحقق بوجوده أفعال تفكير، فهو يدرك ويحبّ، ويتصوّر، ويلتذ، ويتذكّر...إلخ، فوجوده يرتبط إلى حدّ بعيد، بتلك الأفعال. إنّ الآخر يجرّب العالم وأشياءه

[1] *Husserl(E) : logique formelle et logique transcendantale, op. cit., p : 322-323.*
[2] *Ibid., P : 138.*
[3] *Ibid., P : 151.*

ضمن تجربة خاصّة تمامًا مثلمَا أنني أجرّب العالم ضمن تجربتي الخاصّة[1]. صار الجسد طبقًا للتوضيحات التي ضمّنها "*هوسرل*" الفقرات 50، 51، 52، 53 من التأملات، يمثّل الدور النموذجي لبحث امتدادي إلى الآخر، والعنصر الأساسي لتحديد غيريّة هذا الأخير[2]. فذلك قد يعني استبدال الإهتمام بالآخر ضمن نظام الوعي باهتمام مغاير يثّبت النظر الفلسفي ضمن النظام العضوي، وهو إبدال يتبعه تغيّر في موضوع التقوم من الأنا –الوعي إلى الأنا– البدن. فسيكون عندئذ تضايف الآخر لدى الأنا تضايف بدن لدى بدن[3]، فلا يستلزم، تبعًا لذلك، الوعي قطبًا أساسيًّا له أو سلطة عليًا تضمن فعّاليته. فهو تضايف يمتّد خارج دائرته، ويقتضي حضور الآخر "بلحمه ودمه" في الإدراك بما هو تجربة تخصّ البدن أو النظام العضوي[4].

إنّ الآخر بما هو أنا يغايرني يسكن بدنه فهو تابع لنظامه النفسي–الفيزيائي. إنّه من ناحية أولى وجود أصليّ يمتنع على الأنا تحصيله طبقا لأحكام الوعي، وهو أيضا "أنا يحقّق وظائف نفسيّة ضمن ذلك البدن بطريقة موحّدة يحقّقها بما هو كائن حيّ بكيفيّة مطبقة للتجربة الأصلية[5].

إنّ النظر إلى الآخر طبقًا لنظامه العضوي يقتضي أن يكون في علاقة ببدني، فأنا أدركه ببدني. فهو ليس مجرّد موجود يوجد على أنّه شيء، بل موجود يوجد تحديدا بصفته بدنا عضويًّا. فلن يكون البدن تبعًا لذلك موطن الإدراك فحسب، إنه المرجع الأساسي للأبدان الأخرى كلّها. وعليه، فإنّ منظور الأنا–البدن قد لا يستتبع فرضيات النظريات التقوميّة (حسب صيغتها المعهودة التي "تماهي" بين نظام الأنا ونظام الآخر[6].

إنّ "*هوسرل*" يقترح توسيعًا لأفق الوصف الفينومونولوجي، وذلك ضمن مبحث جديد أو ضمن نظرية محدثة ينعتها بالنظرية التماثليّة أو نظرية "الإدراك بالمماثلة"[7]. فالآخر،

---

[1] محمد محسن الزارعي، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص: 266.
[2] *Husserl(E) : Philosophie première, tome 2, op. cit., p : 45.*
[3] *Ibid., p : 83.*
[4] *Ibid., p : 83.*
[5] *Husserl(E) : logique formelle et logique transcendantale, op. cit., p : 323.*
[6] *Merleau ponty (M) : Phénoménologie de la perception, op. cit., p : VI.*
[7] *Husserl(E) : Méditations cartésiennes, op. cit., p : 165.*

طبقًا لهذا المنظور الجديد يماثلني ولا يطابقني. فهو يتقوّم داخلي حسب مبدأ التّماثل لا حسب مبدأ التماهي. لقد بات من اللازم إذاً بحث أنماط تواجد الأنا والآخر وتحاضرهما معًا، والكف عن مطابقة أفعال الأنا بموضوعات أفعاله وفق ردّ بانت حدوده إن لم نقل قصوره، في تأول تلك الأنماط حسب أوضاعها[1]. تتأسس تلك النظرية على مبدأ التماثل بين الأبدان: التّماثل بين أنظمة عضوية تنخرط في تجارب متشابهة. وهي تتطلب إدراكاً مؤولاً أو "إدراكًا بالتأويل"[2]، إن نحن استخدمنا إدراكًا أصليًّا ينفذ إلى داخل الآخر عبر الخارج، أي عبر تأويل ما يظهر من سلوكه البدني. فالأمر يتّصل بتأويل لأنّ ذلك الإدراك ليس وصفيًّا، بل هو يبنى على فهم يتأسّس على مبدأ المشاركة، فأنا لا أفهم الآخر إلاّ إذا تبين لي أنه يشاركني خصائص ثابتة.

إنّ التّأويل بالإدراك يعني هنا أنني ألج إلى الآخر عبر فهم مشاركتي لإدراكه الحيّ والفّعال[3]. وهو ينبني على فهم يقيس، أو يماثل ما للآخر من إدراكات وأفعال مع مالي، أي ما ينتمي إلى نشاطي العضويّ، وذلك لتتسنىّ معرفة طبيعته[4]. ولذا، فإنّ تلك النظريّة تفترض أن يكون بدني القطب الأساسيّ في ذلك التماثل، فالأبدان الأخرى يمكن ردها جميعا إلى حقلي الإنتمائي الأوّلي وهو يمثل بدء في البدن بالذّات. إنه معبري إلى أبدان الآخرين وهو حقل لإنتماء الذوات المتبادل إلى بعضهم بعضًا. فالأهمية الفينومنولوجية للنظريّة التّماثلية تظهر خاصة من خلال اقتراحها فهمًا للعلاقة بيني وبين الآخر، وهو فهم يستجيب لمطلب حلّ تلك المفارقات ويحفظ في الوقت ذاته حرمة المثالية. فهي نظريّة يتحدّد رهانها بتحقيق مطلبين: احترام غيّرية الآخر بفهمها خارج دائرة الأنانة، والحفاظ على المطلب المثاليّ بتجذير تجربة تعالي الآخر ضمن التجربة الأوّليّة، وبفضلها أمكن لـ"***هوسرل***" أن يتخطّى الأنانة من دون أن يفرّط في مذهب الإيغولوجيا خارج الأنا لكنّها تثبث في الوقت ذاته أولوية تجربته الأصلية[5].

---

[1] محمد محسن الزارعي، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص: 269.
[2] *Husserl(E) : Philosophie première, tome 2, op. cit., p : 88.*
[3] *Ibid., P : 88-89.*
[4] *Ibid., P : 89.*
[5] *Ricœur (P) : A l'école de la phénoménologie, op. cit., p : 208.*

ولذلك، يسارع "**هوسرل**" إلى تقديم أساس منهجي يُفهم على ضوئه إمكان ملاءمة النظريّة التماثليّة للبحث المثالي. فهو يقترح فكرة ردّ من نمط جديد، ينعته بـــ "الردّ إلى العقل الخاص"[1]. إنّه ردّ ذو طبيعة تجريديّة، يتحدّد هدفه بكشف حقل الأنا الخاصّ، ولذا فخاصيته منهجيّة، إذ تتعين في إحداث تميّيز بينَ حقلٍ ما يخصني وحقلٍ ما لا يخصني، تميّيزاً من شأنه أن يساعد من ناحيّة على إظهار معنى أوّلي للأنـــا يخصّه دون غيرهِ من الموجودات الأخرى، ومعنى ثانٍ يظهره لحظة لاحقة يخصّ أنا آخر يُغايرني. إنّ ذلك الردّ يحقّق بهذا التميّيز مطلبين مختلفين، غير أنّهما متكاملين، فهو من ناحيةٍ، يساعد على الولوج إلى الآخر ولوجاً سلبيًّا بحدّه بمجموعة نظام قصديّة الأنا النسقي، الفعلي والضمنيّ، وهو نظام يتقوّم فيه الأنا بوجوده الخاص ويقوّم الوحدات التّأليفيّة التي لا يمكن فصلها عنه[2]. ولكنّه من ناحيةٍ أخرى، يُمكّن من الدخول إيجابيًّا إلى حقل وجودي الخاصّ إلى وجود «إنيّتي الترسندنتاليّة والعينيّة، بفعل تجريد يطبّق على كلّ ما يقدمه التقوّم الترسندنتالي على أنّه غريب عنّي»[3]. ويتميّز هذا الإجراء الجديد عن المعنى المعتاد للردّ الفينومنولوجي، لأنّ منطلقه ليس موقفاً طبيعيًّا، إنّه يبدأ بما ينتهي إليه ذلك الردّ: أي الأنا. كما أنّ منتهاه ليس أنا وحيداً. ولذلك، لن أعتزل بمقتضى ذلك الردّ الآخرين ولن أغترب عنهم غربة مفرطة «كما لو أنّ طاعوناً شاملاً أبقاني منفرداً في هذا الكون»[4].

إنّ ذلك الإجراء لأشبه ما يكون بردّ تذواتي كما وضّحهُ "**هوسرل**" في مواطن أخرى، لأنّ ما يبقيه لا يُلزمني فحسب، بل يلزم كلّ أنا يماثلني. إنّ ماهيتي الخاصّة، التي تتحوّل بذلك الردّ إلى الأنا كما يظهر في عالمي الأوّلي، ليست من طبيعة الأنا العالمي، أي الأنا في تجلّيه ضمن الموقف الطبيعي[5]. إنّها بمثابة ماهيّة أولى يمكن تحويلها إلى "أنوات" أخرى، فتكون حينئذٍ بمثابة أنا آخر، لا يغايرني بإطلاق مادام يُشاركني تلك الماهيّة الأولى.

---

[1] *Husserl(E) : Méditations cartésiennes, op. cit. p : 152.*
[2] *Ibid., p : 153.*
[3] *Ibid., p : 154.*
[4] *Ibid., p : 154-155.*
[5] *Ibid., p : 154.*

يتصل الأمر عند "*هوسرل*" باقتراح بنيّة جديدة للأنا تكون بمثابة بنيّة مونادة: بنيّة مقوّمة شاملة تتحدّد، سلبيًّا بمختلف مستويات الاستبعاد التي يحدثها ذلك الردّ والتي لا تنتمي إليّ فتكون من الآخرين من لواحق وجودهم وتقويماتهم النظريّة والعمليّة والأكسيولوجيّة، بالأبعاد التالية:

أ. قصديّة تتضمن منظومات تقويميّة تأليفيّة وما يصاحبها من أفعال تفكيريّة بعضها مُتحقق وبعضها حالات كامنة، إنّها قصديّة تحقّق الإدراك ذاته الذي تحقّقه قصديات الآخرين[1].

ب. بدني الخاص بما هو كلّ مكوّن من إحساسات مطابقة للتجربة، وبما هو مميّز لي عن الأجسام الفيزيائيّة التي تتّبع في وجودها العالم الطبيعيّ. إنّه بدن أدركه دوماً بدون واسطة، بصفته نظاماً عضويّاً متكامل الوظائف، أفعل به وأتحكم فيه وأوجهه طبقاً لمقاصدي، أجرّب به مختلف أعضائي؛ جميعها أو بعضها ببعض فتكون الواحدة منها مرّة مرؤوسة (موضوعاً لها) من قبل الأخرى، ومرّة رئيسيّة (تدركها وتوجهها)، فهو يخصني، وأُوجد به في العالم وأشترك فيه مع الآخرين وأشاركهم به فعليًّا، وأدركهم به كأبدان تغايرني وكأجسام تنتمي إلى عالمي الخاص. ثمّ إنّني أدرك به نفسي بوصفي نموذج إدراك متميّز؛ وحدة نفسيّة–فيزيائيّة ذات علاقة مطلقة ببدني وبأناي وبحياتي. وبعبارة واحدة، إنّ الأنا كبدن ومتبقّ لذلك الوضع السلبي للردّ إلى الحقل الخاصّ يظل «قطباً ثابتاً لمختلف تجاربي المحضة ولحياتي القصديّة الفاعلة منها والمنفعلة ولكلّ ما تنتجه من طبائع أو يمكن أن تنتجه منها في أناي»[2].

ج. عالم يتقوّم من خلال قصديتي، لكنّه ليس عالماً أمبيريًّا محضاً، إنّه عالم أقوّمه أنا ضمن حقلي الخاص، تتحدّد سمتهُ الموضوعيّة بصورة بدئيّة كعالمٍ أوّليّ، فهو بتعبير "*هوسرل*": «طبقة متماسكة لظاهرة عالم، متضايف ترسندنتالي لدى تجربة العالم، يتوالى باستمرار وبشكل مطابق»[3]. ولذلك، فإنّ طبيعة ذلك العالم تتميّز عن الطبيعة بحسب

[1] *Ibid., p : 154.*
[2] *Ibid., p : 160.*
[3] *Ibid., p : 157.*

التصوّر الوضعي؛ أي التصوّر الذي تقترحه العلوم الطبيعيّة لها. فهو عالمٌ مُنشأ أو مقوّم تقويمًا موضوعيّاً بوجودي بصفته بدناً ونفساً؛ أي بصفته وحدة نفسيّة-بدنيّة. فموضوعيّته لا تستمد من الطبيعة المحسوسة، بل ممّا يخصّني أو ينتمي إلى آنيتي المذكورة سابقاً. فذلك العالم يُحدّ من ناحية أولى تحديداً سلبيًّا على أنّه ما يخصّني، فهو عالمي وليس عالم الآخرين. ولذلك فقد يظهر لا على انّه مدخل لعالمٍ موضوعيٍّ؛ عالم "النحن"، لـــ «أنّني لست بحاجةٍ إلى تجربة العالم الموضوعي، ولا إلى تجربة الآخر، لكي أحظى بتجربة "دائرة امتلاكي" الخاصة بي»[1]. إنّ الردّ إلى الحقل الخاص قد يفضي تبعاً لذلك إلى استبعاد الآخر وعالمه بدل تقريبه منّا، وهو أمر يبدو متعارضاً مع ما يعدُ به "***هوسرل***"، البحث الفينومنولوجي من ظفر بحقيقة الآخر إذا ما تملّكت فكريًّا تجربة "دائرة ما يخصني"، وهي دائرة خاصّة بالأنا، لأتمكّن من تكوين فكرة لي عن تجربة "الآخر غير الذات"، وبدون أن أحظى بهذه الفكرة الأخيرة، لا يمكن لي أن أحظى بتجربة "العالم الموضوعي"[2].

فالسؤال الفينومنولوجي الأساسي الذي قد يطرح في هذا الباب، هو كيف المرور من الحقل الذي يخصّني إلى الآخر؟ فهو سؤال يتّصل بتحديد الدواعي والشّروط التي تفرض مبدأ وضع الآخر بصفته غريباً عنّي (أنا مغايراً لي)، داخل عالمي الأوّلي. فالوضع الجديد الذي فرضه الرّد إلى الحقل الخاص شبيه بالوضع الذي أفضى إليه الردّ الترسندنتالي بمعناه المعتاد، إنّهما يقودان، على الأقل ظاهريًّا، إلى نتيجة واحدة هي إبقاء حالة وجود أو ظاهرة لا تستجيب لظاهرة عالم تذاوتي يمكن اكتشافه ضمن تجربة كلّ فرد من الأفراد. فالأوّل ينتج وضعاً "أنانويّا" لا يمكن معه المرور إلى الآخر، أمّا الثاني فهو يبقى عالماً خالصاً ليس فيه ما من شأنه أن يحيل إلى عالم ذاتيّة غريبة من الذاتيات الأخرى[3]. ذلك هو الإشكال الذي يمكن أن يستخلص من الوجه السّلبي للردّ على الحقل الخاص.

---

[1] *Ibid., p : 158.*
[2] *Ibid., p : 157.*
[3] *Ibid., p : 158.*

غير أنّ "***هوسرل***" يُنبّه إلى مسألة على غاية من الدقة تخصّ وجه ذلك الردّ المكتمل. ومفاد التنبيه، أنّ الوجه السّلبي المذكور آنفاً لا يستوفي حقيقة ذلك الردّ، فهو وجه يعرض من باب التحضير أو التمهيد لوجه إيجابيٍّ له، قد يُعيد ما أضاعه وجهه السّلبي وهو استبعاد الآخر من دائرتي الخاصّة. ويمكن حصر أبعاده في المستويات التالية:

أ. يحوّلني ذلك الردّ من إنيّة ترسندنتاليّة، تضع دوماً العالم بين قوسين، إلى موجود عالمي، فهو يظهر الأنا على أنّه متملّك لعالم أو يسكنه بحسب تعبير "***ميرلوبونتي***"، ذلك ما نفهمه من كلام "***هوسرل***" حين يصرّح: «إنّ حدسي لذاتي على هذا النحو، هو الذي حوّلني إلى موجود في العالم... وبفضل تحوّل الأنا إلى "موجود في العالم" يصبح كلّ ما يخصّ الأنا، بل كلّ ما يخصّ هذه "الأنيّة"، متضمناً على شكل نفسي في روحي من وجهة نظر ترسندنتاليّة»[1]. ليست صفة امتلاك العالم ضمن تلك الدائرة صفة محضة بالضرورة، فهي تحليل، حسبما تقترحه الفقرة السّابقة، إلى امتلاك آخر أشمل: هو امتلاك العالم ترسندنتالياً. وذلك بالرغم من أنّ تلك الإحالة تظل ثانوية من حيث أنّها لا تنطلق من حدس عامٍ (حدس تذاوتي). إنّ العالم يكون دوماً ملكاً للنّحن بالقدر الذي يكون فيه لي أنـــا[2]، بوصفه موجوداً حاملاً لخاصيّة التّفكير.

ب. إنّ ما تملكه ذات خاصة من العالم، هو طبقة منه، فإن نحن قارنّا تلك الطبقة بما يتوقع أن يحصل ضمن تملّك الإنيّة الترسندنتاليّة، صار التملّك الأوّل جزء من الثاني أو مرحلة من مراحله، بل قل مرحلة من مراحل تملّك تلك الإنيّة ذاتها. فتلك الإنيّة تظل إذاً الممكن الموضوعي الذي يتقوّم فيه الغريب واللاغريب، الأنا واللاّأنا[3].

ثـــمّة ميزة إيجابيّة لفعل الامتلاك الذاتي للعالم، إنّه امتلاك يحصل على نحو من أنحاء وجودي؛ أي ضمن إدراك يحيل على زمانيّة محايثة وعلى وجود يتوجد بشكل لا نهائي ومفتوح. إنّه يحيل إلى ما يخصّني وإلى خاصية ترسندنتاليّة "للأنا موجود". فإنّ الإحالة الأولى مجرد حالة بدئيّة ضمن مسار حالات إدراك قبلي لحياة الذات المطلقة[4].

[1] *Ibid., p : 159.*
[2] *Husserl(E) : logique formelle et logique transcendantale, op. cit., p : 324.*
[3] *Ibid., p : 325.*
[4] محمد محسن الزارعي، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص: 169

ولذلك، فحالات الأنا الزمانيّة، كما تبدو ضمن الحقل الخاص وحالاتها المكانيّة، إنّما تنساب ضمن زمان ومكان كليّين ولا متناهيين، «ففي تلك القبليّة اليقينيّة والكليّة، إنّما يشارك في عموميتها، غير المحدّدة والتي يمكن مع ذلك تحديدها، كلّ تفسير لمضمون المعطيات الإيغولوجيّة الخاصة»[1].

ج. للعالم تعالٍ خاصّ، يمكن أن يظهر ضمن تجربتي بالذات لاسيما تجربتي ما هو غريب عن وجودي الخاص. إنّني أكتشف به «آخرين غير الأنا يبدون لي على شاكلة "أنوات" أخرى. إنّها نتيجة هامة من نتائج ردّ تلك التّجارب إلى حقل الانتماء الخاص »[2].

إنّ تجربتي عن العالم تكون واحدة من بين تجارب أخرى يُحقّقها الآخرون، ويكون العالم حاضراً فيها كما لو كان تعاليًّا "ضمن المحايثة"، إنّه ليس تعاليًّا لوجود في ذاته، فكونه عالماً "أوليًّا" يعني، أنّه ليس ملكاً مطلقاً لي أو لمَا هو غريب عنّي، إنّه قد يكون عالماً يتعالى عن الأنا العيني والخالص (لكنه يتعالى عنه بمعنى مخالف كلّ المخالفة للمعنى الطبيعي والمكاني بهذه الكلمة). إنّ ذلك التّعالي يُعدّ عنصراً مُحدّداً لوجودي الخالص والعيني من ناحية، لأنّني لا أُوجد ولا أفكر إلاّ به، وهو قائمٌ هناك على الدّوام، منجز الصّنع كلّ الإنجاز[3]، من ناحية ثانيّة، تنتهي التّحليلات السّابقة إلى تأكيد الأهميّة الفينومنولوجيّة لفكرة "عالم موضوعي" وأولويتها في تحديد طبيعة الفهم الهوسرلي لمسألة التّذاوت. ويمكن القول، إنّ فكرة عالم موضوعي تنشأ أوّلاً على أنّها حدّ لفكرة عالم خاص بأنيّتي، فهي تحدّه لأنّها تُعلي ذلك العالم عليه، على الرغم أنّها تستند إليه في الوقت ذاته كأساس أوّليّ أو درجة أولى من إدراكه الخاصّ. وتنشأ تلك الفكرة ثانيًّا، عن تحليل فينومنولوجي لِما استبعده الردّ من الحقل الخاص؛ أي الآخرين بصفتهم ذوات مستبعدة من الوجود العينيّ أي الوجود «الذي يخصّنـــي»[4].

إنّها فكرة مُفسّرة لمسألة المرور من الخاصّ إلى الآخر، من الأصل إلى اللاّ أصل، من المعروف واللاّ غريب إلى المجهول والغريب، ولكنّها قد تُفهم بمعنى أشمل، فتكون

---

[1] *Husserl(E) : logique formelle et logique transcendantale, op. cit., p : 169.*
[2] *Ibid., p : 173.*
[3] *Ibid., p : 174.*
[4] *Ibid., p : 174-175.*

مدخلاً فينومنولوجيًّا أساسيًّا إلى التّذاوت بوصفه دائرة عليَا تشارك من خلالها الذوات العالم بعضها بعضاً. إنّ العالم الموضوعي يتميّز عن عالم أنيّتي بوحدته، أي بهويته مع ذاته، فهو واحد ثابت لي و«لكلّ فردٍ»[1]. وفي المقابل، فإنّ عالم "ّالأنيّة" هو مجرد "ظاهرة من ظواهره". فالأوّل عالم تذاوتي يتقوّم ضمن "أنوات تكاد تكون ذات طبيعة كليّة محضة"، تقويمًا يفقد بمقتضاه الآخرون عزّتهم عنّي وأفقد بالمثل عزّتي عنهم. فبفضل ذلك العالم، يتقوّم داخلي «معشر ذوات يوجد بعضها مع بعض، وبعضها من أجل البعض الآخر، وهو معشر يشملني أيضاً»[2].

فينومينولوجيا التذوات ***L'intersubjectivité***

يتحدَّد المعنى العام للفظ التذوات، بوحدة ممكنة لذوات يصل بينها انشغال واحد: هو التفلسف. فاللفظ يعني بدءًا حقلا نظريا يجمع ذوات متفلسفة، ذوات تتعدد أمبيريا لكنها تتضايف أو على الأقل تلتقى ترنسندنتاليا. ولذلك يحد "***هوسرل***" التذوات بتقابله مع الوجود الفردي للأنا، فهو يدل عنده على خاصية " للنحن الترنسدنتالي"[3]، أي "تجمع ترنسندتالي للنحن"[4]. إن اللفظ بمعناه التقومي لا يعني مجرد وحدة تواصلية أو مجرد اتفاق ممكن بين أعضاء تجمع ما. إنه يحيلنا إلى تجربة مشتركة أو إلى "حقل انتماء تبادلي" يراد به تجمع ذوات تتقوم ضمن بعضها البعض وتحقق تجارب تفكير وإدراك واحدة. فالرد في معناه المكتمل أو الموسع[5]، لا يكشف عن أنا منفرد بوجوده ترنسندنتاليا، فهو بخلاف ذلك ينتهي إلى تواجد ذوات معا.

إنّه "رد تذواتي"[6]، ولذلك فهو يكشف عن تواجد لا تكون الذاتية بمقتضاه أنا بل تذاوتا، أي تجمعا "لأنوات" ترنسندنتالية. فمجال التذاوت يختلف جنسه عما هو تجريبي، فهومرجع مثالي لكل الأفكار. إن التذاوت عبارة عن مثال أعلى، أي " مثال لتجمع لا

---

[1] *Ibid., p : 174.*
[2] *Husserl(E) : logique formelle et logique transcendantale, op. cit., p : 175.*
[3] *Husserl (E) : méditations cartéssiènne, op. cit., p : 175.*
[4] *Husserl (E) : Idées I, op. cit., p : 389.*
[5] *Husserl (E) : méditations cartéssiènne, op. cit., p : 175.*
[6] *Husserl (E) : Philosophie première, tome 2, op. cit., p : 241.*

متناه ومفتوح تزودت ذواته الفردية بمنظومات تقويمية، يتطابق بعضها مع بعض، ويتفق بعضها مع بعض"[1].

إن التذوات يفهم على ضوء تماثل مونادولوجي باستمرار في شكل انسجام[2]. ولذلك، فهو بتأسيس على مبدأ انفصال الذوات أو المونادات، فتظهر في حالات من الوعي المنفصلة، ولكنها تخضع أيضا إلى تواجد واحد وتماكن واحد بما لدى كل مونادة من تقوم منسجم وخاص يماثل مع كل تقوم لدى المونادات الأخرى. إنه انسجام يتوقف على تفسيره وتحليله تفسير إمكان عالم موضوعي[3] وامكان المثالية[4].

إن الطرح الفينومينولوجي المثالي النسقي لمسألة التذاوت يظهر جليا في "التأملات" لا سيما في التأمل الخامس منها[5]. فذلك التأمل يكاد ينقل مجال اهتمام البحث المثالي من الحقل الإيغولي إلى حقل يغايره من جهة الموضوع والمسائل : هو الآخر. إن إحداث تلك النقلة يطرح افتراضات حول صعوبات يمكن أن تواجه وحدة مشروع الفينومينولوجيا ومسارها: هل من الممكن شرح الموقف المثالي أو مواصلته من دون حصره ضمن فينومينولوجيا الذات أو الأنا؟ فلعل طرح ذلك السؤال الفينومينولوجي يخص أولا إمكان انتقال من التأمل الرابع (بصفته منتهى التأملات الثلاثة الأولى) إلى التأمل الخامس (بصفته منتهى التأملات كلها). ويمكن أن يخص ثانيا، من حيث هو يستهدف زعزعة وحدة تلك التأملات أو وضعها موضع شكّ، وضع المثالية نفسها. فيكون عندئذ بمثابة مسائلة خاصة حول ما إذا كان الانتقال من فينومينولوجيا الأنا الى فينومينولوجيا " الآخر" يتضمن استبعاد صيغة مشروع المثالية الترنسندنتالية المعهودة التي تحصر مسار البحث الفلسفي في مهمة استصدار تفسيرات لا متناهية لقطب التقوم: هو الأنا أو إمكان تعريضها إلى نقد مبدئي[6].

---

[1] *Ibid., p : 176.*
[2] *Husserl (E) : méditations cartéssiènne, op. cit., p : 176.*
[3] *Ibid., p : 45.*
[4] *Ibid., p : 177.*
[5] *Ibid., p : 177.*
[6] *Ibid., p : 146.*

فقد يكون ذلك ما نبّه إليه "**ديدي فرانك**" عندما أشار إلى أنه "سيكون من باب الخطأ الفادح أن نرى في التأمل الخامس مجرد توضيح خاص للأنا الآخر، إنّ السؤال يتصل على حقيقة بمعنى التذاوت، ولكن بالقدر الذي يساير فيه هذا المعنى معنى الفينومينولوجيا[1]. فالأمر اذن قد بات متصلا بتحديد طبيعة الموقف المثالي ذاته وذلك بعد أن صار متراوحا بين مسلكين، يعتمد أولهما مبدأ شرح الأنا، فتظهر المثالية ساعتها بمثابة" علم إيغولوجي نسقي[2] حسب عبارة "**هوسرل**" ذاته. فهي لذلك نظرية ترنسندنتالية تقترح تفسيرا لمعنى كل وجود يمكن أن يتقوم ضمن الأنا وبه. أما المسلك الثاني فيكاد يحصر مهمة المثالي في شرح الآخر على أنه مدخل أساسي للتذاوت باعتباره موطن الوجود والحقيقة[3] فكأن هذا الأخير قد غدا مسالة المثالية الأم أو صعوبتها الرئيسية.

ولكننا قد نفهم المسلك الثاني على أنه ناتج عن مأزق في مسار المسلك الأول أي في مستوى الفهم المثالي كما قدمه " أفكار 1" مثلا. فهو صادر عن الوعي بصعوبة حصر التفكير عند حدود ذلك الفهم، أي عند حدود "السياج الإيغولوجي"[4]، بما أن تأسيس البحث الفينومينولوجي عند ذلك الحد لا يسمح بتوسيع التفكير إلى حدود الفهم الفلسفي للآخر، وهو لا يسمح بقبوله ضمن خارطة ذلك البحث أو الاعتراف به على انه وجود خاص أو شيء من بين الأشياء ذاتها وذلك لمقتضيات التمشي الفينومينولوجي.

فلعلّ المطلوب خلف ذلك كله هو البحث في موقع الإنسان لا بما هو ذات تفكر فحسب بل أيضا بما هو كائن حيّ أي بما هو بنية نفسية- بدنية. وهو موقع لا يبدو واضحا بما فيه الكفاية، خاصة وأن ما يمكن أن يفهم من تحديد المثالية الفينومينولوجية لمفهومه، هو أنها تخضع الإنسان إلى شكل من الاختزال في حقل نظري ناتج عن الإجراء " اللابشري" للرد الفينومينولوجي ذاته، إخضاعا لا يقل حدة عن اختزاله في حقل طبيعي سبق أن اقترحته العلوم الطبيعية. فهو رد يقصي إمكانية تفكير فلسفي حول

[1] *Didier Frank : chair et corps sur la phénoménologie de Husserl, Minuit, Paris 1981, p : 82.*
[2] *Ibid., p : 118-119.*
[3] إن المسار الذي اتبعه "هوسرل" في كتاب التأملات ينتهي إلى إقرار الحقيقة التالية : (إن الوجود الأول ذاته) أي مجموع المونادات التي تتحدد في أشكال مختلفة من المشاركة والاتصال"، هوسرل : التأملات، ص: 330.
[4] *Sartre (J.P) ; l'être et le néant, Gallimard, Paris, 1943, p.p : 282-289.*

أنطولوجيا الإنسان تستمد في حقيقة بشريته، بما أنه يعلق حقيقته تلك ويختزلها في مجرد ذات ترنسندنتالية تتعالى عن الوضع الطبيعي للبشر مثلما يشير الى ذلك "سارتر" خاصة[1] .ولذلك فإن طرح مسالة الآخر والتذاوت، تعد من باب طرح إمكان التفكير في الإنسان عامة ضمن فينومينولوجيا تعاني من مفارقة أساسية، وجهها الأول لا يبدو قادرا على الاستجابة لشروطه، أو ممتنعًا عن ذلك بحجة اهتمام ترنسندنتالي صار متملكا بتفكير "***هوسرل***" ومسيطرا عليه، أما وجهها الثاني فيلزم بالتفكير فيه وقبوله مطلب الفينومينولوجيا ذاتها أن تكون "فلسفة كلية". كيف يمكن إذن أن ينعتق التفكير الفينومينولوجي من دور التأويل الذاتي للأنا أو من حلقة تفكير الأنا الذاتي ليمتد الى الآخر و إلى الإنسان عامة؟ أينبغي توسيع تلك الحلقة للبقاء ضمن المطلب الترنسندنتالي ذاته أم تكسيرها بما يعنيه ذلك من محاولة إعادة التفكير مجددا في أسس الفينومينولوجيا ذاتها؟

يمكن أن نميز في هذا المجال بين مقترحين أساسيين ينطلق كل منهما من تأويل خاص لمقترحات النص الهوسرلي ذاته، يقدم الأول مسألة التذاوت كما لو كانت امتدادًا نظرياً لمشكل الذاتية. فهي مسالة تطرح من داخل حقل الذاتية النظري[2]. أما الثاني فيعرض المسألة كما لو كانت حدا لذلك الحقل. ولذلك فإن اختزال التناول الفينومينولوجي للتذاوت في الذاتية يعني المماثلة بين مشكلين يختلف قصد كل منهما ، أي بين هدف " ***هوسرل*** " المعلن : فهم التذاوت بوصفه حقل الحقيقة الموضوعية والعالم الموضوعي والهدف من الذاتية الذي يضل في النسبية[3]. وتبعا لذلك فإن رد التذاوت إلى التقوم الإيغولوجي إنما يقضي إلى رد الموضوعي إلى الفردي، وهو إجراء يستتبعه وقوع المثالية في نزعة أشد ما هجنتها هي النسبية[4].

ولذلك، فلا يتوقف مشكل التذاوت على النظر في مسالة الأنا والآخر في أنماط اختزال الآخر في الأنا. إن مسألة الحقيقة هي المطلب من وراء طرح ذلك المشكل.

---

[1] *Ibid., p.p : 282-289.*
[2] *Ricœur (P) : A l'école de la phénoménologie, J.Vrin, Paris, 1968, p : 197.*
[3] *Bouckaert bertrand, Figures de l'intersubjectivité dans les recherches logiques de Husserl / in revue recherches phénoménologiques, 1997,25, p : 77-79.*
[4] *Ibid., P : 78.*

فالأمر يتصل بمبحث يتعين من خلال نظرية في العلم. فرهان التذاوت إنما يعرف تحديدا من جهود "***هوسرل***" لتأسيس تلك النظرية. فهو رهان علمي بالأساس: أي تحديد لما هو حقيقي خارج مزاعم الدغمائية والنسبية معا، لأن وحدة الحقيقة تقتضي مجالا تذاوتيا تواصليا، فهي " صالحة تذاوتيا ، وليست إلا نتاج وهي فردي يقومها ويثبتها من بعد إلى أشكال وعي أخرى تكون قد قومتها بدورها بتعبير"[1] "***برتراند بؤكيرت***". من هذا المنطلق، فإن شروط طرح مسألة التذاوت لا تستوفيها أعمال من قبيل "التأملات" بل تتضمنها أكثر المؤلفات اهتماما بالعلم: "البحوث المنطقية"، فموضوع التذاوت سيكون مما يشغل تلك البحوث، أي التواصل بوساطة لسانية...

بحسب صلاحية تذاوتية لمعايير المنطق المثالية نفسها[2]. ولكن إلى أي حدّ يمكن فيه للبحوث المنطقية أن تقدم أساس التذاوت أو أساس الفهم المكتمل لذلك المفهوم استنادا إلى ذلك التواصل؟ كيف يمكن بحث ذلك المفهوم ضمن فضاء فكري يشكو غيابه وعدم حضور صياغة صريحة لمفاهيم تحيل عليه مثل الأنا- الآخر *Einfühlung*؟ ثم أليس رهان التذاوت كما تقدمه الأعمال اللاحقة لذلك الأثر يتصل في مقصده بمعنى الحقيقة وبشروط وحدتها المطلقة. أليس القول برد التذاوت إلى الفردي أو الشخصي قولا لم يحصّل بعد المعنى الحقيقي للفهم الهوسرلي للتذاوت لاسيما في "التأملات"[3]؟ ألم يزل ذلك القول فرضا يطرح المشكل ضمن بعد عالمي، أي ضمن موقف طبيعي؟ إن الأمر بات متصلا بتحديد المعنى الفينومينولوجي للذات، فإذا توضّح هذا التحديد تبيّن أن "***هوسرل***" لا يفهم الذات على أنها فردا وشخص. إن معنى الذّات ترنسندنتالي بحت ، فهو ليس معنى واقعيا[4]، ولذلك فتعميق النظر في البعد الترنسنتدالي هو الحد الذي تتعيّن فيه مهمة انشغال الفينومينولوجي بمسألة التذاوت. فالوقوف عند ذلك الانشغال يكشف عن قصور تحديد تلك المسألة ضمن بعد عالمي. فما ينقص حصر التناول الفلسفي لمسألة التذاوت في حقبة (1900-1901) هو تحديد بعدها الترنسنتدتالي بالذّات، فهو بعد يكاد يكون غائبا في تلك

---

[1] *Ibid., P : 78.*
[2] *Ibid., p : 79.*
[3] *Husserl (E), logique formelle et logique transcendentale, op. cit., p : 319.*
[4] *Husserl (E) ; méditation cartésiennes, op. cit., p : 148.*

الحقبة، أو هو لم يمثّل مجالا شغل " **هوسرل**". فرغم أنّ تلك البحوث تقدم تحديدات أولية قد تحيل الى معنى التذاوت، فهي لا تلبي الحاجة الفينومينولوجية منها. ونقصد بتلك الحاجة بحث مسألة التذاوت على ضوء صلتها بالمثالية الترنسنتدنالية، صلة يمكن أن تبدو في وجهين متلازمين: الأنانة بصفتها "اعتراضًا" على المثاليّة ، وضروب شرح وجوده الآخر، بوصفها محاولات فينومينولوجية لحلّ ذلك الاعتراض[1].

يظهر الاعتراض الأنانوي كما يقصده " **هوسرل** " في التأملات في شكل صعوبة ماثلة أمام البحث الفينومينولوجي ومقصده المثالي الذي يفهم على ضوءه وجه الفينومينولوجيا المفارقيّ السابق. فهو اعتراض مبدئي يتصل بالخصوص بإمكان الفينومينيولوجيا وبمعناها وبزعمها في أن تكون فلسفة ترنسندنتالية[2]. إنه يضع ترنسندنتاليتها موضع شك، فتكون المثالية الترنسنتدنتالية معرضة تبعا لذلك، للوقوع في نزعة لطالما اعترضت عليها : إنها النزعة النفسية وقد يستمد ذلك الاعتراض قاعدته من خارج التقوّم المثالي، فهو بتعبير "**ريكور**" "اعتراض يطرحه الحس المشترك على الفيلسوف المثالي"[3] استنادا إلى معاينة بسيطة لمعطيات التجربة المعيشة. فتلك التجربة تقدم العلاقة بين الأنا والآخر كما لو أنهما يكوّنان وجودين لا وجودا واحدًا. فطبقا للحس المشترك، توجد مسافة أنطولوجية بين الأنا والآخر لا يمكن فسخها استنادًا إلى تجربة تفكير. وعليه فلا وجود لذات واحدة بل لذوات تتعايش حسب علاقات تجاوز. إنّها تتواجد جنبا الى جنب لكنّها تتمايز بعضها عن بعض.

فليس بوسعي بصفتي مفكرا مثاليا أن استبعد مبدأ تغاير الآخر أو غيريّته عنّي. فللآخرين تجاربهم الأصليّة تماما كما أن لي تجربتي الخاصة. فلا يكون بمقدوري تبعا لذلك، أن أختزلهم ضمن نسق فكري محض[4]. وبعبارة واحدة، إن الآخرين كما يظهرون

---

[1] الزارعي (محمد محسن)، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص: 257.

[2] *Husserl (E) ; méditation cartésiennes, op. cit., p : 148.*

[3] *Ricoeur (P) : « Husserl la cinquième méditation cartésiène » In à l'école de la phénoménologie, op. cit., p : 198.*

[4] إنهم بتعبير "هوسرل"، ليسوا مجرد " تمثلات أو موضوعات متمثلة في ذاتي، ولا وحدات تألفية ناتجة عن عملية تحقق حدثت " في " ، بل إنهم " آخرون" تماما".

للحس المشترك لا يستخلصون، استخلاصًا فكريًا محضًا من بنية وعيي الخاصة، ولا يمكن ردهم إلى وجودي الخاص[1].

غير أن الطرح الهوسرلي للاعتراض الأنانوي قد لا يستوفيه ذلك المعنى الأولى له كما يظهر للحس المشترك. فـ" ***هوسرل*** " يقدمه كما لو كان اختبارا ذاتيا للفينومينولوجيا أو هو اختبار فينومينولوجي للفينومينولوجيا مع ذاتها. فهو ليس اعتراضا يستخلص من التجربة المعتادة: أي استنادا إلى نظر ساذج، لأنه لا يطرح على المثالية من خارج سياقها، إنه "بالأحرى تابع مباشر لمسار البحث"[2]. وبما أنّه يستخلص مما توصل إليه الرد الفينومينولوجي، بصفته تعليقا متواصلا لتلك التجربة، أو ممّا يتبقّى عنه فإن باقي الردّ لا يستنفذ حقيقة "الآخر" ولا يستجيب من ثمة لشروط وجوده وموضوعيته. إن الفلسفة تظل، طبقا لمقتضيات البحث الفينومينولوجي، نشاطا وصفيا للأنا ولعمليات ردّ الأشياء كلّها له، فهي بمعنى ما بحث ينغلق على ذلك الأنا. ينحصر المشكل إذن حول شروط إمكان تخطي تثنية البحث الفينومينولوجي أو إزدواجية قوله بين أنانة تترتّب عن الإجراءات المتتابعة للردّ ومطمح مثالي ترنسندنتالي لحلّ مسائل الوجود الموضوعي كلّها، حلا يقوم على إعلان أن ثبات الوجود والحقيقة وأن البرهنة عليهما إنما يتحقق ضمن تفسير ما هوي ووظيفي للأنا.

فلعلّ ظهور مشكل "الآخر" ليس إعلانا عن مضاف مسألي جديد أو مقولة جديدة تقتضي من الفينومينولوجيا إعادة إنتاجها من داخلها أو إدماجها فيها أو حتى الاندماج في إشكاليته. إنه إشكال يطرح مسألة التباس العلاقة بين الأنانة والمثالية أو هو يطرح من ذلك الموقع السابق من حيث هو يتّصل بمسائل ذلك الالتباس. فتكون الفينومينولوجيا عندها أمام وضع قد لا يسعها فيه الاختيار بين أمرين أساسيين: إما أن تكون المثالية أنانة فتنعت بعدم كفاية شرحها أو محدوديته (فهي لا تستجيب تبعا لذلك لشروط فلسفة

---

[1] *Ibid., P : 151.*

[2] *Courtine (J.F) : « l'être et l'autre Analogie et intersubjectivité chez Husserl », in les études philosophiques, n° 304, 1989, P : 508.*

ترنسندنتالية كلية). وإما أن تتخطى تلك الأنانة لتمتد بشرحها إلى الآخر فتتخلى بذلك عن أساسها الأول أو مبدئها الأصل: شرح الأنا بوصفه قطب التقوّم .

أنضطرّ حينئذ إلى توسيع المثالية وذلك بتوسيع الردّ الفينومينولوجي؟ أم نضطر إلى مغادرة حقل المثالية ليتسنى للفكر إدراك حقيقة الآخر.

المبحث الثاني: العلامة والتواصل اللغوي عند " ميرلوبونتي "

إنّ طبيعة اللغة وجوهرها لا يمكن أن يُفهما بوضوح إلا من خلال الدور الذي يؤديانه في حياة الإنسان الفرد وحياة الجماعة اللغوية الواحدة. ثم إن دراسة اللغة تقتضي دراسة نمط عملها في المجتمع ووظائفها، ويرتبط الرمز اللغوي ببيئة محددة يطلق عليها "الجماعة اللغوية". فعندما يسمع إنسان ما لغة أجنبية وليس لها تصنيف واضح عنده، وليست لها دلالة رمزية، فإنه يسمع سلسلة صوتية لها وحدات متميزة. ولكن ابن اللغة أو العارف بها لا يسمع هذه السلسلة الصوتية، بل يميز مكوناتها و يفهم محتواها الدلالي ومعناها[1].

وتتجلى الوظيفة التفاعلية للغة في استخدامها للتفاعل مع الآخرين في العالم الاجتماعي (وهي وظيفة تحصل بين الذوات "أنا و أنت"). وتبرز أهميتها في اعتبار أن الإنسان كائن اجتماعي لا يستطيع الفِكاك من أَسر جماعته. وتحمل اللغة في التفاعل الاجتماعي أنظمة القيم الأخلاقية و المثل الجماعية التي تستوعبها الجماعة من مخيالها الجمعي[2]. وهناك الوظيفة الإخبارية الإعلامية للغة، حيث ينقل الفرد معلومات جديدة ومتنوعة إلى أقــرانه، بل يتلقى كذلك و ينقل المعلومات والخبرات إلى الأجيال المتعاقبة، و إلى أجزاء متفرقة من الكرة الأرضية خصوصا بعد الثورة التكنولوجية الهائلة في مجال الإعلامية و الأقمار الصناعية و الإشعار عن بُعد فضلا عن التلفزة لواحقها. يمكن أن تمتد هذه الوظيفة لتصبح وظيفة تأثيرية، إقناعية ...[3].

ويتفق أغلب علماء اللغة المُحْدثين على أن وظيفة اللغة هي التعبير أو التواصل، فالتواصل هو إحدى وظائفها الأساسية[4]. ويحصل التواصل عبر إرسال واستقبال المعلومات و الإشارات عن طريق الإيماءات والكلمات والرموز الأخرى من كائن لآخر. وينبغي أن نشير إلى أن المعلومات المنقولة عن شيء تُمكن من تمييزه عن الأشياء الأخرى. ومفهوم التواصل أوسع من مفهوم التعبير الذي يرتبط بالإنسان، وهو في حقيقة

---

[1] نور الدين النيفر، فلسفة اللغة و اللسانيات، ط 1، مؤسسة أبو وجدان للطبع و النشر و التوزيع، تونس، 1993، ص: 149.

[2] المرجع نفسه ، ص: 153 .

[3] *Christian Baylan et Xavier Mignot :la communication , éditions NATHAN,1991, p :157.*

[4] *FRANCIS Vanoye : Expression communication, ARMAND Colin, Paris, 1990, p : 9*

الأمر أرقى وأعقد، و لكنه مع الثورة التكنولوجية للحاسوب والإعلامية أصبح التواصل يعني انتقال المعلومات ومعالجتها وتقليبها في كل الأنظمة العلاماتية. أما التواصل بالمعنى الإنساني فيخص التخاطب البشري فهو يختص بدراسة العلاقات بين الأشخاص الذين يفسرونها و يتأثرون بها[1]. إن التواصل لا ينشأ ولا يتوطد داخل "جماعة لغوية" بمساعدة اللغة وحدها، بل يشتمل على مجموع التحديدات الثقافية، بما في ذلك الحقول المحسوسة (العلاماتية) التي هي أعمال (جماعية)... و يظهر أن المدلولات من الناحية الثقافية تقوم بوظيفة التعبير عن الثقافة في أشكال رمزية ترتد إلى الدلائل (العلامات)، فهذه الأخيرة ضرورية تقود نحو معنى المدلولات، والاتصال الثقافي هو في جوهره وعي لعلاقة المدلول بالدال[2].

إنّ الوجوه والألبسة والإيماءات (الاحتفالية و العفوية) والمــوسيقى والرسم والأغاني الخ...، تقوم بدور يُعادل الكلام، وأن أعضاء مجتمع ما يتفاهمون من خلال أشياء تتخذ رموزاً. فالعلامات أوسع نطاق من لغة الإنسان والتواصل أوسع نطاق من التعبير الإنساني، فهي تمتد إلى المجتمع انطلاقا من الفرد و تَشتمُلُ تفاعل الثقافات انطلاقا من الأفراد. و لهذا الأمر أساسا تكون اللسانيات جزءا من علم العلامات[3].

في سياق هذا التحليل يمكن العودة إلى "***ميرلوبونتي***" من خلال وصفه لخبرة البدن بكونها تعبيرا و لغة حوار أو حديث، وعلى هذا الوصف يؤسس نظريته الجمالية. ومُجمل هذا الوصف أن تعبيرات البدن هي تعبيرات إيمائية تشبه تماما التعبيرات اللغوية في فعل الحديث بوصفه فعلاً من أفعال البدن. فكيف يتصور "***ميرلوبونتي***" البدن باعتباره مصدر التعبير بشكل عام؟

إن البدن من خلال حركته في العالم، أي من خلال صلاته الدينامية، يؤسس المعاني الأولية التي يدركها الذهن -كما لو كان ذلك بالتفويض- عندما يحاول أن يُقنن الخبرة فيما بعد في رموز. ولذلك، فإن تعبير البدن يكون أوليا، فهو لا يكون تعبيراً في

---

[1] نور الدين النيفر، فلسفة اللغة و اللسانيات ،مرجع سابق، ص: 158.
[2] المرجع نفسه، ص: 164.
[3] المرجع نفسه، ص: 164.

رموز أو تصورات، وإنما في إشارات أو إيماءات. وفي هذا التعبير لا تنفصل الإشارة عن المشار إليه، ولا تنفصل الإيماءة عن دلالتها أو معناها، وباختصار: لا ينفصل التعبير عما هو مُعبر عنه[1]. إن كل أفعال البدن يمكن فهمها على هذا النحو. فالتعبيرات الخاصة بحالاتنا الذهنية أو الشعورية، مثل الرغبة والغضب واللذة و المرح، هي إيماءات للبدن، أي هي تجسيد فيزيقي أو تعبير عن معنى غير قابل للانفصال عن تعبيره البدني. فالتعبير عن الغضب من خلال إيماءة، لا ينقل فكرا خالصا من ذهن إلى ذهن آخر: فإيماءة، هي كابتسامة الأم توصل حالة وجدانية يفهمها طفلها، ويستجيب لها بشكل مباشر[2].

فنحن لا نفهم الغضب كواقعة سيكولوجية مختبئة، وراء إيماءة الغضب، فهذه الإيماءة هي الغضب نفسه، ونحن نقرأ الغضب فيها. فالإيماءة لا تجعلني أفكر في الغضب، فأنا لا أفهم إيماءات الآخرين من خلال فعل من أفعال التفسير العقلي، وإنما أفهم إيماءات الآخرين من خلال بدني، تماما مثلما أدرك الأشياء من خلال بدني[3]. وعلى نفس النحو يجب أن ننظر إلى التعبير اللغوي في الكلمات المنطوقة بوصفه فعلا من أفعال البدن ينطوي على دلالته في باطنه. ولقد كان من الطبيعي أن يوسع "***ميرلوبونتي***" نظريته في الإيماءة البدنية، لتشمل الإيماءة اللغوية[4]. لقد نظر "***ميرلوبونتي***" إلى فعل الاتصال اللغوي– أي الكلمات المنطوقة في فعل الحديث –على أنه فعل بدني، وليس فعلاً من أفعال التفكير،فالفكر يكون في الحديث نفسه، في الكلمات المنطوقة، لأن العلاقة بين الفكر والكلمة المنطوقة، ليست علاقة خارجية: فالشخص المتحدث – كما يقول "***ميرلوبونتي***"– لا يُفكر قبل أن يتحدث، ولا حتى أثناء حديثه، فتحدثه هو فكره. و على نفس النحو، فإن المستمع لا يُشكل تصورات على أساس من الإشارات اللغوية. فإنني كمستمع أو مُتحدث لا أحتاج إلى تمثل الكلمات أو أتصورها كي أعرفها وأنطقها، فأنا أدرك أسلوبها النطقي والسمعي بوصفه فعلاً من أفعال البدن، فالكلمة هي جزء من عالمي اللغوي، وجزء من

---

[1] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية ، مرجع سابق، ص:211 .
[2] المرجع نفسه، ص: 211.
[3] *M.Merleau –Ponty : phénoménologie de la perception, op. cit., p : 167.*
[4] سعيد توفيق ، الخبرة الجمالية ، مرجع سابق، ص : 211.

الوسائل التي يستعين بها البدن في الاتصال بعالمه[1]. أو كما يقول "***ميرلوبونتي***": "هناك وسيلة وحيدة لكي أتمثل الكلمة، وهي أن أنطقها ،تماما مثلما أن الفنان تكون لديه وسيلة وحيدة لتمثل العمل الذي يكون منشغلا به: وهي أن ينفذه"[2].

فكما أن الوعي يكون متجسدا في البدن، ويكون كلاهما مظهرين مرتبطين لأسلوب حضور الإنسان في العالم، كذلك فإن الكلمة والفكر الذي تعنيه أو تشير إليه تكونان مرتبطين معا. فالكلمة تحمل معناها في باطنها كما تُبطن إيماءات البدن دلالاتها في تجسيد نمط سلوكي أو شعوري مُعيَّن. فالإيماءة اللغوية – شأنها شأن إيماءات البدن الأخرى– هي تعبير محسوس عن معنى يُدرك بشكل سابق على الوعي التأملي[3]. ولأن معاني الإيماءة اللغوية تكون مُباطنة فيها، فإنّه لا يمكن ترجمة المعاني –بكل ما تحمله من قصد أو دلالة– في لغة ما إلى لغة أخرى .فنحن قد نتحدث عدة لغات، ولكن لغة واحدة فقط من هذه اللغات تبقى هي اللغة التي نحياها: فاللغة جزء من عالمنا، ولكي نستوعب لغة ما، فمن الضروري أن نحيا داخل العالم الذي تُعبّر عنه ليُصبح عالمنا الخاص، والمرء لا يمكن أن يحيا في عالمين[4]. من هذا يتضح لنا خاصية أخرى للإيماءة اللغوية هي نفس الخاصية المميزة لإيماءات البدن بوجه عام، فالإيماءة –أيا كان نوعها– لا تفهم إلا من خلال موقف كلي، لأن معنى كل موضوع محسوس، يُدرك باعتباره صورة كلية. ولهذا يرى "***ميرلوبونتي***" أن معنى موضوع مُدرك ما، حتى عندما يُلتقط من بين المعاني الأخرى، يظل غير مُنعزل عن المُجمل الذي يظهر فيه" فكل إدراك حسي يكون إدراكا حسيا لشيء ما، فقط بالمعنى الذي يكون به – في نفس الوقت – منطويا على أفق أو خلفية غير مدركة حسيا"[5].

هذا الأُفُق هو المجال الظاهري الذي ينطوي على ما يظهر وما لا يظهر من الشيء، على نحو ما أسلفنا من قبل. ومفاد القول أن معنى إيماءة ما –مثل حركة

---

[1] المــرجع نفســه، ص: 212.

[2] *M.Merleau-Ponty : phénoménologie de la perception, op. cit., p : 184.*

[3] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص:212.

[4] *M.Merleau-Ponty : phénoménologie de la perception, op. cit., p : 286.*

[5] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، المرجع السابق، ص: 214.

الاستدعاء بواسطة الأصبع– يكون مُباطنا في الإيماءة التي تظهر لمُلاحظ ما داخل موقف كلي، و المرء يفهم الإيماءة من خلال استجابة معينة داخل هذا الموقف[1]. ولو شئنا أن نطبق هذه الخاصية على الإيماءة اللغوية، لقلنا أن الإيماءة اللغوية لا معنى لها خارج السياق الذي توجد فيه، وفي هذا يقول "*ميرلوبونتي*": "إن ما تعلمناه من ***DE SAUSSURE*** هي أنّ الإشارات إذا أُخذت بمفردها ، فإنّها لا تعني أي شيء"[2]. وعلى هذا الأساس، فإنّ فعل التعبير لدى الكاتب لا يكون مختلفا كثيرا عن فعل التعبير لدى المُصوّر .فلغة الكاتب إيحائية التعبير تصل إلينا من خلال العالم الصامت بين الكلمات، تماما مثلما تصل إلينا "لغة" المصور من خلال العالم الصامت للخطوط و الألوان[3]. وبالتالي يمكن أن نقول أن التصوير والأدب هما تعبيران إيمائيان .فالفن الأدبي الذي يُوجه إليه "*ميرلوبونتي*" اهتمامه هو الرواية. والرواية مثل اللوحة –تُعبّر بشكل مُضمر–، فالروائي يخاطب قارئه تلميحًا لا تصريحا، إنّه يُجَسد إستبصاراته وتأملاته في سلوك شخصية ما، ويقوم تلميحا بها فحسب. ولذلك فإن قصد الروائي لا يمكن فهمه أبدًا إلا بطريقة غير مباشرة من خلال السياق أو الأسلوب الذي به يستخدم الكلمات[4].

وخلاصة القول، إن الإبداع في الرواية هو أسلوب صياغة الأفكار والأحداث في صورة كلية زمانية مُعبّرة، لا يمكن أن نفصل فيها بين مضمون وشكل، فالعلاقة بين هذين العنصرين داخل الرواية هي علاقة تجانس[5].

وإذا انتقلنا إلى مجال الفيلم كصورة بصرية نجده سياق من لقطات،و هذا يعني أن اللقطة السينيمائية ليست لها دلالة خارج هذا السياق أو الترتيب الزمني. ولذلك يقول "*ميرلوبونتي*": "إن معنى اللقطة السينيمائية يعتمد على ما يسبقها في الفيلم، وهذا التتابع للقطات يخلق واقعا جديدا ليس بمثابة مجموع أجزائه"[6]. وهكذا يكون التعبير في الفيلم

[1] المرجع نفسه، ص : 234.

[2] *M.Merleau-Ponty : Signes, op. cit., p : 36.*

[3] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 234.

[4] المرجع نفسه، ص: 236.

[5] المرجع نفسه، ص: 236.

[6] *M.Merleau-Ponty : Sens et non sens, op. cit., p : 54.*

–مثل التعبير في أي فن آخر– إيمائيا محسوسا يجسد المعاني في إشارات، ولهذا فإنّ الفيلم لا يُصوّر لنا أبدًا أفكاراً شخصياتية، وإنّما يُقدم لنا مسلكها وسلوكها، أي يُجسّدها كأسلوب خاص للوجود في العالم يتجلّى في الإيماءة و النظرة...[1]. ونجد أن الصورة في السينما تُقدم العالم المحسوس بصريا وسمعيا، فالأشكال والنّاس يتحركون أمامنا و الألوان والحجوم تجعل هذا كلّه في متناولنا، وبعد أن كنا نلحظ في الرسوم المُصوّرة ثباتا زمانيا وقيودا مكانية ، نجد أن السينما تنتقل بين الأماكن وتجتاز الفــواصل أيامًا وشهورا وسنين في إطار الفيلم الذي يُمثل الوحدة الفنية[2]. وهكذا، فالسينما تعتبر نفسها، منذ بداياتها الأولى، لغة تبحث عن تركيبها الخاص، ومن ثم يمكن القول، إن هذا البحث عن قواعد التلفظ الفيلمي كان أكثر بروزاً في الحقبة التي كــانت فيها السينما تُبنى خارج الكلام، كــانت السينما وهي صــامتة تبحث عن لسان ذي بيئة مختلفة عــن بيئة الكلام[3]. إذن، فالصورة المرئية المتحركة هي بمثابة اللغة أو أداة للتعبير الأساسية للفيلم، لذلك كان "***ميرلوبونتي***" يرى أن الأفلام الصامتة لها قوة تعبيرية فائقة[4].

ويعتقد بعض النقاد أن السينما أعطت الفن كل ما يحلم به الفنانون من إمكانات التعبير و الحركة والتواصل وتجسيد الرؤى، ممَّا يعني غلبة هذا النوع الفني المُركب، لكن الواقع الثقافي لا تُؤيد ظواهره هذه القضية، فلا يزال الرسامون والنحاتون والأدباء يبذلون عطاءهم و ثمة القُراء والمتابعون لهذا الإنتاج والسبب هو أن الفن السابع –كما يحلو لبعضهم أن يُسمي السينما– لا يستغرق الخصائص الفنية جميعها، فتظل الأنواع الأخرى متميزة بخصائص لها تبرز فيها على نحو مؤثر و فعال في المتلقين[5].

وما يصدق على إدراك الألوان في عالم الرسم يصدق أيضا على إدراك النغمات في عالم الموسيقى. ولذلك فإن الموسيقى تقدم لنا مثالاً واضحاً على طبيعة الإدراك

---

[1] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 240.

[2] فايز الداية، جماليات الأسلوب(الصورة الفنية في الأدب العربي) ،دار الفكر ،ط 2 ،1996، دمشق، ص: 63 .

[3] جوليا كريستيفا ، تر/بنيونس عميروش، مقال: اللغة المرئية والسينما، مجلة علامات، العدد 6، 1996، مكناس، المغرب، ص: 123.

[4] توفيق سعيد، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 239.

[5] فايز الداية، جماليات الأسلوب ،مرجع سابق، ص: 64.

الحسي، فالنغمة الموسيقية ليست لها أية دلالة إذا ما أُخذت بمُفردها، فهي تستمد دلالتها من الوظيفة التي تؤديها داخل الكل(أي داخل مجال إدراكي سمعي متصل زمانيا). ولذلك فإن دلالة اللحن ليست في مجموع نغماته، وإنما في علاقاتها الزمانية، فنفس النغمات يمكن إعادة ترتيبها أو تنظيمها في علاقات أخرى لتعطي لحنا آخر[1]. و من هنا فإن أي تغيير يحدث في العلاقات الزمانية الكائنة بين النغمات (كأن يحدث تغير في سرعة العزف أو في تنفيذ الحركة الموسيقية)، يكون كافيا لتغيير دلالة اللحن ككل. وفي مقابل ذلك، فإن حدوث تغير في نغمات اللحن (كأن يتغير موضعها المكاني في السلم الموسيقي، وبالتالي يتغير ترددها الصوتي)، لا يؤدي إلى حدوث تغير محسوس في دلالة اللحن، طالما بقيت العلاقات بين هذه النغمات على حالها لم يمسسها سوء[2].

نفس هذا التحليل يسري أيضا على الفيلم، فكما أن اللوحة ليست مجموع البُقع و الخطوط اللونية فيها، وكما أن معنى الجملة ليس بمثابة مجموع كلماتها، وكما أن اللحن ليس مجموع نغماته، كذلك فإن الفيلم ليس حاصل جمع صور متخيلة، وإنما هو صورة كلية زمانية، أي أن دلالة الفيلم تكمن في ذلك النظام و الترتيب الزماني الذي يربط بين مكوّناته، وبالتالي يجعل من الفيلم في النهاية صورة كلية مُعبرّة. وهكذا يرى "***ميرلوبونتي***" أن التطور الذي لحق بنظرية الإدراك الحسي بوجه عام يُمكن أن يقودنا إلى فهم الإدراك الحسي للفيلم[3].

من خلال هذه القراءة تبيّن لنا أن "***ميرلوبونتي***" تعلم من علماء الجشطلت[4] أن الإدراك يكون حاضرا في خبرتي الإدراكية، لأن الجانب المرئي يُوحي به ويشير إليه. و

---

[1] *M.Merleau-Ponty, phénoménologie de la perception ,op. cit., p : 448.*

[2] *M.Merleau-Ponty, Sens et non-sens, op. cit., p : 87.*

[3] *Ibid., p : 97.*

[4] الجشطلت (Gestalt): لفظ ألماني معناه الشكل أو الصورة. ومعنى الصورة هنا الصورة الخارجية من جهة، والبنية الباطنة و التنظيم الداخلي من جهة ثانية (أنظر جمل صليبا في المعجم الفلسفي،ج1، مرجع سابق، ص: 403). ولجشطلتية *Gestaltpsychologie* أو *Gestaltisme* نظرية تؤسس علم النفس على مفهوم البنية *Structure* وتدرس المعنى الكلي للعلاقات بين المنبهات *les Stimulus* والإستجابات*les Réponses*. هذه المدرسة في علم النفس تقترح دراسة الظواهر في عمومها Totalité دون تجزئتها إلى العناصر المكونة للكل، تلك العناصر التي لا تعني شيئا بمفردها (*Voir sillamy Norbert :Dictionnaire de la psychologie ,Librairie Larousse ,Paris ,1967,P : 132*)

هكذا ينطوي الشكل على دلالة أو معنى من حيث أنه يُضمر أو يُشير – كما هو الحال في التعبير اللغوي أو العمل الفني– إلى ما يكون وراء المُعطى[1].

ويعالج "***ميرلوبونتي***" مشكلة "الذهن– البدن" من خلال أسلوب فريد، لا من حيث البدن باعتباره يُدرك المحسوس، وإنما من خلال وحدة تجمع بينهما، فخبرة البدن أو الإدراك الحسي ليست كما يزعم التجريبيون انطباعات حسية، وإنما هي خبرة بصورة كلية *Gestalt* (*Forme*) يكون فيها المعنى متأصلاً في المحسوس[2].

ثمّ إنّ القوة التعبيرية للإشارة –فيما يرى "***ميرلوبونتي***"– تستمد من موضعها داخل نظام تتزامن فيه مع إشارات أخرى. ومعنى اللغة و قوتها التأثيرية أو قيمة استخدامها المتداول، هي مسائل لا تُدرك أولاً بواسطة ذوات مفكرة، وإنما هي تمارس بواسطة ذوات ناطقة أو متحدثة، ويمكن بعد ذلك أن تتخذ استخداماتها التاريخية كأمثلة لعلماء قواعد اللغة[3]. وهنا ينبغي أن نلاحظ دائما أن اللغة التي يقصدها "***ميرلوبونتي***" ليست هي لغة العلم أو اللغة التي تشير إلى تصورات، وإنما هي لغة كعملية اتصال، أي اللغة المُعبّرة على النحو الذي به تُعبّر في فعل الحديث، ولذلك فإن لغة الأدب –كما سنرى فيما بعد– هي من هذا النمط الذي يعنيه " ***ميرلوبونتي*** "باللغة في هذا المجال. و"***ميرلوبونتي***" يشير إلى هذه التفرقة – في مقال بعنوان "العلم وخبرة التعبير"– قائلا : "ربما يمكننا القول بأن هناك لغتين: فهناك أولاً اللغة التي تقتفي الواقعة... وهي اللغة التي تُطمس ذاتها، كي تنتج المعاني التي توصلها. وهناك ثانيا اللغة، التي تخلق ذاتها في أفعالها التعبيرية، وهي التي تسحبني من الإشارات إلى المعاني..."[4]. وهذه التفرقة التي يشير إليها "***ميرلوبونتي***"هنا، هي تفرقته الشهيرة – التي تتردد عبر كتاباته – بين ضربين من اللغة: اللغة المنطوقة بواسطة مجتمع ما *le langage parlé* ، وهي اللغة كما يتحدد نطق كلماتها وفقا لمعانٍ مؤسسة جاهزة، واللغة الناطقة في فعل النطق أو الحديث الخاص بالذات *le langage parlant*، و هي اللغة كما تستخدم كلماتها و تنطق في فعل إبداعي يتم فيه خلق معانٍ

---

[1] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 205.
[2] المرجع نفسه، ص: 206.
[3] *M.Merleau-Ponty, la prose du monde, éd.Gallimard, Paris, 1969, p : 36.*
[4] *Ibid., p : 15.*

جديدة، أي اللغة بوصفها حديثا أو حواراً ناطقا مُعبّراً، فهنا تكمن ماهية اللغة بوصفها تلك القدرة على التعبير وبداع معان تكون مُضمرة في –ومن خلال– الكلمات المنطوقة أو المقولة، فالكلمات هنا لا تكون بمثابة رموز تشير إلى معانٍ أو أفكار، بل إنها تنطق أو تتحدث المعاني والأفكار. وهذه التفرقة بين هذين الضربين من اللغة، هي ما سوف يستند إليه "***ميرلوبونتي***" في تمييزه بين لغة العلم و لغة الأدب، أو بين اللغة المباشرة *le langage direct* الإشارية و اللغة غير المباشرة *le langage indirect* التي تُضمر المعنى بطريقة إيمائية تعبيرية[1].و مما تقدم نستطيع أن نلحظ أن اهتمام "***ميرلوبونتي***" باللغة، كان يعكس اهتماما بمشروع فينومينولوجي واسع. إنّ " ***ميرلوبونتي***" يفهم مشكلة اللغة بوصفها مشكلة فلسفية في اتصال الوعي بعالمه. فالرؤية التقليدية للغة تفصل بينها وبين الوعي، لأنها تجعل من الوعي وجودا منعزلاً فريداً، وفي هذه الحالة لا يُصبح الوعي وعياً بشيء ما، وإنما يُصبح وعياً بذاته، وتكون ذواتنا منعزلة لا اتصال بينها[2].

و لقد رأى "***ميرلوبونتي***"– في مقاله" عن فينومينولوجيا اللغة"– أن يتابع ويطوِّر جهود "***هوسرل***" في مباحثه عن اللغة كما وردت في كتاباته المتأخرة، حيث يعالج اللغة بوصفها أسلوبا في القصد وعملية اتصال، أي عملية تكتسب من خلالها الأفكار قيمة ذاتية مشتركة[3]. ففكرة الإيماءة في الكلمات المنطوقة هي تطوير لمبحث "***هوسرل***" هنا، لأن الكلمات المنطوقة تُشحن بالتعبير وترتبط به، كما ترتبط الإيماءة بالهدف الذي تقصده[4].

من خلال عرضنا السابق يمكننا أن نصل إلى تحديد خصائص الإيماءات *les gestes* عند "***ميرلوبونتي***"، فهي باعتبارها مرئية ومسموعة، فإنها تدرك حسيا، لأنها فعل من أفعال البدن، المرء يقصدها أيضا من خلال خبرة البدن. والتعبير الإيمائي، هو تعبير لا يكون فيه المعنى منفصلا عن الإيماءة، بل مُباطنا فيها، فالمعاني ليست أفكار متمثلة، وإنما أفكار متجسدة في –ومتزامنة مع– إيماءات أو وسائط تعبيرية محسوسة. ثم إن

---

[1] *Ibid., p : 66.*

[2] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 215.

[3] *M.Merleau-Ponty : éloge de la philosophie,éditions Gallimard,1953 ,p.p :73-74.*

[4] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 216.

معاني الإيماءات لا يمكن فهمها، إلا داخل موقف كلي معيش[1]. وإذا عُدنا إلى مسألة اللغة في الفلسفة المعاصرة نجدها تتمظهر كإشكالية محورية انطلاقا من مفاهيم متعددة، فإن "***ميرلوبونتي***" قد أعطى الصدارة لمفهوم الكلام بتفرعاته المتعددة وفي علاقته الجدلية مع الدلالة والمعنى، وهو ما ينبهنا إليه "***شاركوسي***" *Charcosset* في دراسة له[2]. فهناك أفضلية للكلام على الخطاب انطلاقا من الحالة المعاصرة التي شهدت تضاعفا مهولاً للخطابات المتمحورة حول الخطاب وهو الأمر الذي دفع "***ميرلوبونتي***" إلى التأكيد على التفرقة الموجودة بين ما يُسميه بالكلام المُتكلِّم أو الناطق و الكلام المُتكلَّم أو المنطوق[3]. واتفاقًا مع التحليل نفسه نجد أن "الكلام المُتكَلَّم" يدفعنا دومًا إلى المــاضي في الوقت الــذي ينقلنا فيه "الكلام المتكلِّم" إلى ملاحظة الحالة التي يُعاصر انطلاقا من ذاته في لحظة توجهه نحو المستقبل، ومن ثمة فإن "الكلام المُتكلَّم" يتم التعرف عليه انطلاقا من كوننا مأخوذين من طرفه، ولكي يكون بإمكان الكلام أن يَتكلَّم، يتعيّن علينا في البداية أن نقبض عليه و ذلك ما يجعل من كل " كلام متكلِّم" كلامًا افتتاحيا و هو أمرٌ نادر الحدوث، و بالتالي فانطلاقا من تلك الخاصية الجوهرية يتخذ "الكلام المتكلَّم" طابعه غير المتوقع إلى حدٍ بعيد[4]. وبالتالي فإن تحليل ظاهرة الكلام عند "***ميرلوبونتي*** " لا يأخذ مداه الكامل انطلاقا من كونه موضوعا من مواضيع أخرى تتناولها فلسفته، ولكنه يتعلق ويرتبط بها من الداخل، لأن مشكلة اللغة تبدو في نظره مشكلة خاصة، في الوقت نفسه تتضمن كل القضايا الأخرى بما فيها إشكالية الفلسفة في عمومها. إن ما يسعى "***ميرلوبونتي*** إلى البرهنة عليه بشكل خاص، هو أن دلالة ومعنى كلام ما هي دائما دلالة مؤجلة متحققة و لكن مع وقف التنفيذ، وبالتالي فإنه لا يجب، بحسب وجهة نظره، أن نبحث عن الدلالة داخل الكلمات ولا فوقها، لأن المعنى لا يمكن أن يكون موجودا فوق الجملة مثلما "تستلقي" الزبدة فوق شريحة الخبز... إنه يوجد ما بين الكلمات، و أيضا فيما هو لاحق

---

[1] المرجع نفسه، ص: 216.

[2] *J.P.charcosset : la tentation du silence, op. cit., p : 54.*

[3] *Ibid., p : 55.*

[4] الحسين زاوي، مقال: اللغة بين الإدراك والتعبير عند ميرلوبونتي، من كتاب (كوجيتو الجسد)، تأليف مشترك، مرجع سابق، ص: 46 .

عليها، وذلك ما يدفع بنا إلى التأكيد على أن السلطة المفارقة للكلام تتبع انطلاقا من أنه يقول في المجموع أكثر مما يستطيع قــوله كلمة بكلمة إضافة إلى كــونه يتجاوز نفسه[1]. وفي السياق نفسه يؤكد "***ميرلوبونتي***" أن الكلام الفاعل و المؤثر يدفع إلى التفكير مثلما أن الفكر الحي يجد بشكل بارع كلماته، لأنه لا وجود للفكر أو للغة بمعزل عن بعضها البعض[2]. وهكذا، فإن العمليات التعبيرية بالنسبة له تتم ما بين قطبين أساسيين هما "الكلام المفكر" و"الفكر المتكلم" وليس انطلاقا مما نردده بنوع من الاستخفاف في تعابيرنا الشائعة أي بين الفكر واللغة[3].

إن اللغة هي من أكثر المعطيات الإنسانية بُعدا عن الآلية، فهي ليست بالشيء المُتحقق كلية، وليس بإمكانها أن تحقق شيئا ما بشكل كامل، إنها ترمز وتشير أكثر مما تنجز وتجسِد، فضمن الفضاء الممكن والمفتوح وانطلاقا من أفق الاحتمال والصدفة يمكنها أن تبلور أكثر المعاني إيحاء في مسيرة الكينونة والوجود، وبذلك فإن اللغة لا يمكنها أن تكون إبداعية إلا إذا توقفنا عن مطالبتها في كل لحظة من لحظات إشراقها، بتقديم ما تمتلكه من تبريرات قبل أن نعقد العزم على الإلتحاق بها حيث تمضي، بل يجب علينا أن نترك الكلمات وكل وسائل التعبير الخاصة بالكتاب تتوشح بتلك الهالة من المعاني التي تستدعيها مختلف السياقات[4].

و من الواضح أن المسار الفلسفي لــ "***ميرلوبونتي***" ما كان بإمكانه أن يصل إلى وجهته المعروفة دون وجود تأثير عميق للنزعة الفينومينولوجية في فلسفته، فأفكار "***هوسرل***" حاضرة في أكثر من موقع انطلاقا من كونها قد استطاعت أن تساهم في توجيه وتحديد رهاناته سواء تعلق الأمر بالمسألة اللغوية أو بإشكاليات أخرى مُحايثة لها، وهو ما يمكن التنبيه إليه انطلاقا من تأكيده أن الفينومينولوجيا تضيف إلى معرفة اللسان، تجربة

---

[1] المرجع نفسه ، ص- ص: 46-47.

[2] *M.Merleau-Ponty : Signes, op. cit., p :26.*

[3] *Ibid., p :26 .*

[4] *Ibid., p : 97.*

اللسان *la langue* بداخلنا، تماما مثلما أن البيداغوجيا تضيف إلى معرفة المفاهيم الرياضية تلك التجربة المتعلقة بما تصبح عليها داخل ذهن من يكتسبها و يتعلمها[1].

إن مهمة التعبير بالنسبة لـ "***ميرلوبونتي***" تتفق مع موقف "***شومسكي***" بحيث نجدها تتجاوز نطاق التواصل والتبليغ، لأن الكائن الإنساني حينما يُعبّر فإنه يسعى إلى تأكيد وجود ذاته من خلال البحث عنها داخل فعل التعبير، فهو لا يقوم فقط بالتعبير من أجل الآخرين، إنه يُعبر ليكتشف أنه موجود ويُحدد وجهته وهدفه بكل وضوح، فالتعبير يبحث عن فكرٍ غير متجسد أكثر مما يعبر عن فكر مُنجز، لأن الثقافة –كما بيّن "***ميرلوبونتي***"– لا تقدم دلالات شفافة، كما أن عملية نشأة المعنى تبقى بعيدة عن الاكتمال والتحقق[2]. واللغة يمكن أن تستنزف طاقتها إذا تحولت إلى مجرد تقرير للواقع مهما عظم شأنه وازدادت أهميته. إن اللغة في حقيقة الأمر تجسيد لدعوة مفتوحة نحو آفاق جديدة تبتدئ مع فعل اللغة و لا تنتهي معه لتسمح بذلك بإمكانية البحث و المغامرة[3]، من أجل تعقب كل الفضاءات التي تحتوي ضمنها قضايا و مسائل تحتاج للكشف عنها. ثم نجد "***ميرلوبونتي***" يُحيلنا في كتابه (فينومينولوجيا الإدراك) على تداعيات طبيعة اللغة في علاقتها بتجليّاتها من أفكار و معاني، فاللغة تحمل معاني متعددة بكل تأكيد لكنها في المقابل لا تفترض التفكير إنها تعمل على تحقيقه ولا وجود بالتالي لفكر خارج الكلمات التي تصبح شيئا متحققا بفضل التعبير. والكلام ليس فعلاً ولا يُبرز الإمكانيات الداخلية للذات: فالإنسان يمكن أن يتكلم تماما بمثل الطريقة التي تجعل المصباح الكهربائي يتوهج[4]. وهناك من جهة أخرى استئناف لفكر الآخر من خلال الكلام،و تفكير في الآخر، وبالتالي نشوء سلطة التفكير انطلاقا من الآخر الذي يُثري أفكارنا الخاصة[5]. إنه نوع من "البيذاتية" *Intersubjectivité* حيث تتقاطع الذوات المفكرة و تتواصل فيما بينها من خلال التعابير والإيحاءات، وانطلاقا من أصوات الكلام وصمت الكلمات بمعانيها و دلالتها وعلاماتها

---

[1] الحسين زاوي، اللغة بين الإدراك و التعبير عند ميرلوبونتي، مرجع سابق، ص–ص : 47–48 .

[2] *M.Merleau-Ponty :Signes, op. cit., p-p :52-55.*

[3] *Ibid : p.p :52-55.*

[4] *M.Merleau-Ponty : phénoménologie de la perception,op. cit., p :204.*

[5] *Ibid., p : 208.*

المرئية والمسموعة، فالكلمة توجد في مكان ما من عالمي اللساني أو اللغوي، إنها تشكل جزءا من الجهاز الذي أمتلكه وليس لدي سوى وسيلة وحيدة لتمثيلها، وهي أن أقوم بالنطق أو التفوه بها، مثلما أن الفنان ليس لديه إلا وسيلة وحيدة لتمثيل العمل الذي يشتغل عليه وهو أن ينجزه، لأن الكلام ليس علامة للفكر إذا كنا نعني بذلك في سياق ما أن ظاهرة تعلن عن وجود ظاهرة أخرى مثلما يُنبئنا الدخان بوجود النار، فالكلام والفكر لا يقبلان بمثل هذه العلاقة الخارجية إلا إذا كان هما الاثنان يُشكلان كل واحد منهما موضوعا مُعطى سلفا ، فهما في واقع الأمر متداخلان الواحد ضمن الآخر، فالمعنى مأخوذ داخل الكلام ، و الكلام بمثابة الوجود الخارجي للمعنى[1].

وبالتالي فإن "*ميرلوبونتي*" يعتقد أن الفكر ليس بشيء داخلي ولا وجود له خارج العالم و خارج الكلمات... وما يدفعنا إلى الخطأ و يؤدي بنا من ثمة إلى الاعتقاد بإمكانية تمثل فكر يوجد مُستقلا بذاته قبل فعل التعبير هو وجود أفكار مؤسسة بشكل مُسبق وفي مراحل متباعدة من حياتنا، قمنا بالتعبير عنها من قبل، ونعمل على تذكرها بشكل صامت، و يخترقنا بشأنها وهمٌ خادع يجعلنا نعتقد أن لـــها حياة سابقة... لكن الحقيقة هي مُغايرة تماما لكل تلك الظنون، لأن ذلك الصمت المزعوم هو هدير للكلام، وتلك الحياة الداخلية هي عبارة عن لغة باطنية[2].

إن الإدراك بالمعنى الذي يؤسس له "*ميرلوبونتي*" لا يمكن أن يختزل إلى مجرد عملية من العمليات التي تستهدف تشكيل مجموعة من الأشياء أمام الذات المُدركة لتحولها إلى أشياء متجانسة وفقا للأنماط السائدة، لأن الإدراك هو محور كينونة الكائن ووسيلة انفتاحه على الآخر و الكون، و هو يكمن ويتجسد في الأساس في فعل الانطلاق الذي تؤطره الذات من أجل اكتشاف العالم[3].

وفي موقف آخر نجد" *ميرلوبونتي*" يؤكد على العلاقة الموجودة بين اللغة و أنظمة الشفرات، ويشدد على أن الشفرة تمتلك وتتضمن عقلانية لا تحتوي عليها اللغة لأنها

---

[1] الحسين زاوي، اللغة بين الإدراك و التعبير عند ميرلوبونتي، مرجع سابق، ص: 50.
[2] المرجع نفسه، ص: 50.
[3] *J.PCHARCOSSET : la tentation du silence,op. cit., p :58.*

محصلة أعراف و تقاليد متعددة، وبالتالي فاللسان هو بمثابة اتفاق يتعلق بقاعدة عُرفية وليس بقانون مكتوب، ومنه فهي تحتفظ بنسيج تكويني وتركيبي يتجاوز بكثير طاقتنا الإستعمالية المرتبطة بسيرورة اللغة، و تظل الإمكانيات التي يتم الاحتفاظ بها في أرشيف اللغة و تركيباتها المتاحة قائمة، فاللغة ليست فقط منتوجا للعقل ، إنها تؤسس كذلك العقل ذاته لكونها تمتلك منطقها الخـــاص، وعليه فإن "الشفرة ليست لسانا مثلما أن الرجل الآلي ليس [تعبيرا] عن الحياة "[1].

ويعتقد "***ميرلوبونتي***" أن العناصر التي تؤسس الإشكالية اللغوية لا يمكن الفصل بينها بشكل عشوائي وخـــارج سياق التحليل الإجرائي للعناصر المدروسة، ومن ثمة ليس هناك مجال لتأكيد أفضلية عنصر على الآخر، فبالنسبة للعلاقة الموجودة بين "المعنى" و"اللغة" نجده يُنبهنا أن اللغة ليست في خدمة المعنى كما أنها لا تتحكم فيه، ولا إمكانية للحديث عن تبعية أحدهما للآخر، وبالتالي لا أحد يأمر والآخر يُطيع ويُنفذ، لأن ما نريد قوله ليس أمامنا خارج كل كلام وكأنه عبارة عن دلالة خالصة و محضة[2].

و نلمح "***ميرلوبونتي***" في كتابه "نثر العالم" *la prose du monde* يبرهن أن الدلالة المفاهيمية تنبثق و تبرز بالاستناد على دلالة الحركات الجسدية،و التي هي أبعد من أن تكون مُجرد مؤشرات عابرة للدلالة لأن العلامات اللفظية تدفع بها نحو التحقق[3].

لقد كان "***ميرلوبونتي***" شغوفًا إلى حد بعيد بفينومينولوجيا "***هوسرل***"، وردد بإعجاب كبير عبارته المشهورة التي يؤكد فيها أن "الذاتية المتعالية" هي نوع من "البينذاتية"، لأن الكائن لا يتكلم من خلال الآخرين، وحينما تتكلم الذات فإنها تكون بالنسبة لوعيها الخاص شخصا آخر، وعندما تشرع في الفهم فإنها تصبح عاجزة عن معرفة من المُتكلم ومن المُستمع، لأن وجود الآخر ليس فقط شرطا لإمكانية الكلام بل هو ضـــرورة من أجل تحقيق الفهم ، واستكمال سيرورة الإنجاز، أين تتداخل ذات المتكلم حتى حدود التماهي مع

---

[1] *M.Merleau-Ponty : la nature ,notes,cours de collège de France) établi et annoté par Dominique Ségland,éd.Seuil, Paris,1999, p.p :216-217.*
[2] *M.Merleau-Ponty Signes ,op. cit., p :59.*
[3] الحسين زاوي، المرجع السابق، ص: 53.

ذات المُستمع ليصبح كل منهما مُستمعا ومتكلما في ذات اللحظة[1]، وهذه الفكرة المحورية في فلسفة "***ميرلوبونتي***" نجده يُعبر عنها في كتابه "المــرئي و اللامرئي"، بقوله: "وكلمات الآخرين تجعلني أتكلم و أفكر لأنها تخلق في داخلي آخر غيري(...) وتؤلف كلمات الآخر شبكة أرى فكري من خلالها"[2].

وإذا ما حاولنا البحث عن علاقة فلسفة "***ميرلوبونتي***" اللغوية بالأبحاث السيميائية المعاصرة، فيجب أن نبحث بداية في فكر الفلاسفة الذين اقتربوا منه،من خلال العودة إلى فلسفته، ومن خلال ما تركه هو- بشكل أو بآخر- من أثرٍ في أبحاثهم ودراساتهم، وخاصة حول مسالة اللغة. فإذا قلنا أن الذات المتكلمة تتكلم ولكنه ليس دائما. والذات المتكلمة مُتجسدة، ولكن هذا التجسد يُمكن أن يُقرأ كنص. فالذات المتكلمة مركوزة في اختلاف قائم بين السيميائي والرمزي، أو بين لغة غير مُباشرة ولغة محضة، ورغم انقسامها الثنائي هذا، إلا أنها تضم إلى نفسها ما بينهما من اختلاف. وتجمع خصائص الذات المتكلمة هذه نشاطين فلسفيين قد يبدُوان من الخارج، مُختلفين جذريا، أعني بهما نشاط "***جوليا كريستيفا***" و نشاط "***ميرلوبونتي***" الفلسفيين[3].

فعلى الرغم مما يبدو على خطابي "***ميرلوبونتي***" و "***كريستيفا***" من طابع مُشترك من العناية "بالذات المتكلمة" إلا أنه سوف يظهر أنهما يفترقان إلى مُشترك يجمع بينهما. وإن القراءة للــذات المتكلمة عنــد "***ميرلوبونتي***" و "***كريستيفا***" ترتكز على العلاقة القائمة بين "***كريستيفا***" بين السيميائي /الرمزي، وتفسير "***ميرلوبونتي***" للتقابل بين اللغة غير المباشرة و اللغة المحضة. وتركز على العملية الدالة من جهة نص الذات المتكلمة بوصفها ذاتا تحت التجربة (قيد الصُنع)[4] .

إن "السيميائي" و "الرمزي" هما لــ "***كريستيفا***"، شكلان للعملية الدالة نفسها، واللغة تتشكل من خلال عملية دالة. ويتحدد نمط الخطاب، قيد الدرس، بالشكلية التي تكون فاعلة

---

[1] *M.Merleau-Ponty :Signes,op. cit., p :121.*

[2] الحسين زاوي، المرجع السابق، ص: 53.

[3] هيوسلقرمان، تر/حسن ناظم وعلي حاكم صالح، نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص: 255.

[4] المرجع نفسه، ص : 256.

في وقت معين . و سواء أكان الخطاب نظرية، أو نصاً سردياً، أو شعرا، أو لغة واصفة، أو أي شكل آخر من أشكال الخطاب، فإنه سوف يتحدد من طرف ما يُؤديه السيميائي أو الرمزي من وظيفة خاصة[1].

وتحدد "***كريستيفا***" العلاقة القائمة بين السيميائي والرمزي على أنّها علاقة جدلية. وطبيعة هذه العلاقة الجدلية نفسها بحاجة إلى توضيح. فعلى الرغم من أن هذين الجانبين قد يهيمن أحدهما على الآخر، في أية لحظة، إلا أنهما لا يعملان منفصلين. فهما لا يُقصي أحدهما الآخر على الإطلاق لدرجة أن يستقل أحدهما عن الآخر استقلالا كلياً[2].

إنّ التـطابق في تـفسير "***كـريستيفا***" للعلاقات القـائمة بين السيميائي والرمزي، وأوصاف "***ميرلوبونتي***" للغة المحضة في علاقتها باللغة غير المباشرة إنّما هو تطابق لافت للنظر. فبينما قدم "***ميرلوبونتي***" مفهومه عن اللغة، غير المباشرة في مقالتين منشورتين في كتابه"علامات"، وهما اللغة غير المباشرة وأصوات الصمت *le langage indirect et les voix du silence*[3]، وفي ظاهرية اللغة[4]. إلا أن مفهومه قد تبلور في الدراسة المنشورة بعد وفاته، وأنجزت في كتاب "نثر العالم" يكتب "***ميرلوبونتي***" في مقـالته "اللغة غيـر المبـاشرة وأصوات الصمت ما يأتي."... إذا أسلمنا قياد أذهاننا للفكرة القائلة أن اللغة ترجمة، أو شفرة لنص أصلي، فسوف نرى أنّ فكرة تعبير وافٍ هي فكرة لا معنى لها، فاللغة برمتها غير مباشرة، أو تلميحية، أو بتعبير آخر اللغة إن شئت هي الصمت"[5]. ويقول أيضا: "إذا أردنا أن نفهم اللغة باعتبارها عملية أصلية، فعلينا ألا نتظاهر بالكلام مُطلقا، وأن نُخضع اللغة لاختزال من دون جعلها تزوغ منّا بأن تحيلنا على ما تدّل عليه، وأن ننظر إلى اللغة بوصفها صُمًّا ينظرون إلى أولئك الذين يتكلمون، وأن نقارن فن اللغة بفنون التعبير الأخرى، أو أن نجرب رؤيتها باعتبارها أحد الفنون الصامتة[6].

---

[1] المرجع نفسه، ص : 256.
[2] المرجع نفسه، ص: 256.

[3] *M.Merleau-Ponty : Signes, op-cit. p : 49.*
[4] *Ibid. p : 105.*
[5] *M.Merleau-Ponty :Signes,op-cit. p : 104.*
[6] *Ibid., P :59.*

و يقول في كتابه "نثر العالم": "لعلّنا نقول أنّ هناك لغتين. أولاً، هناك لغة على غرار الواقع، أو لغة بوصفها مؤسسة، تطمس نفسها من أجل أن تُخلي مكانها للمعنى الذي تنقله. ثانيا، وهناك لغة تخلق نفسها في أفعالها التعبيرية، فهي تجرف المرء من العلامات نحو المعنى، فهما لغة مترسبة (منطوقة) *le langage parlé*[1] ولغة ناطقة *le langage parlant*.

و هنا يزعم "***ميرلوبونتي***" أنّ هناك نمطين فعالين من اللغة ، النمط الأوّل منهما *le langage parlé*" يترسب "ويُنطق" حالما يتأسس –شيء أشبه بعلاقة متحفزة سلفا بين الدّال والمدلول– رغم أنّ العلاقة، حسب الفهم السُوسري، ليست علاقة اعتباطية خالصة. و كما لو كان هذا النمط من اللغة تحويلا وتحديدا يُفرضان على اللغة من طرف اللغة نفسها.

أمّا النمط الآخر الذي هو اللغة الناطقة *le langage parlant* فيكون نفسه في ممارسته. ولا يُقيّد هذا النمط من طرف العناصر المتأسسة، والمترسبة للغة مُشكلة سلفا، لغة تضم "دعامة من العلاقات المقبولة بين العلامات و الدلالات المألوفة"[2].

وفي هذا النمط من اللغة، فإنّ وضعية "تنظيم العلامات والدلالات المتوفرة سلفا تبدل، ومن ثمّ تغير مظهر كل عنصر من عناصرها، وبذلك فإنّ دلالة جديدة تخلق في النـــهاية"[3]. وبكلمات أخرى، لا تقيّد القـــوانين، والأعراف، الفهم المتأسس هذا النمط الثاني من اللغة. وهذا النمط يُطابق الجانب السيميائي لدى "***كريستيفا***"، ذلك الجانب الذي لا يُحدده، ولا يُؤطره، ولا يُكرهه القانون الأبوي الرمزي، ولا مجموعة القواعد الدلالية السائدة في اللغة[4]. وبالنسبة لـــ "***ميرلوبونتي***" يعمل هذان النمطان من اللغة –النمط "المُترسب"، والنمط الخلاّق، والثوري، وغير المباشر– أحدهما عكس الآخر. فالنمط المترسب يميل إلى إدماج و شكلنة ، و تنظيم المعنى المتأسس، بينما ينعتق الكلام، أو اللغة الناطقة، من هذه الظروف المسيطرة والمحددة .

---

1 *M.Merleau-Ponty : la prose du monde,op-cit. p : 10*
2 *Ibid., p : 13.*
3 *Ibid., p : 13.*

4 ج.هيوسلقرمان، نصيّات، مرجع سابق، ص: 161.

ويتساءل "***ميرلوبونتي***": "كيف يتسنى لنا أن نفهم هذه اللحظة اللغوية الخصبة التي يتحول فيها العرضي إلى ضروري، لتنبثق فجأة، من صيغة كلام... ، صيغة جديدة ، وأكثر تأثيراً، ومُعبّرة، بذات الشكل الذي يهيج فيه، ويُعزز انحسار موجة في البحر موجة جديدة؟[1]. ما يرمي إليه"***ميرلوبونتي***" هو أنّ الجِدة، والإبداعية ليس لهما مكان في اللغة المتربسة، ولا في صيغة الكلام المُتأسسة، والمتشكلة والمُثبتة سلفًا. فما ينعتق من القيد هو شكل آخر من أشكال التعبير، ونمط آخر من أنماط التواصل، ولغة غير مباشرة لم تُشفّر، ولم تجمّد بعد، لغة غالبا ما تستعين بصيغ إبداعية بديلة. وغالبا ما يستعين "***ميرلوبونتي***" بفن الرسم كنموذج على هذه اللغة غير المباشرة. وعلى الرغم من أنّ "***كريستيفا***" ترى أنّ فن الرسم يجب أن يُقرأ بموجب معانيه الضمنية ، فإنّها لم تجد فيه ذلك الإحساس المنبثق بالجدّة و الإبداعية بنفس الدرجة التي وجدها "***ميرلوبونتي***" فيه. ففن الرسم –كما يرى "***ميرلوبونتي***"– يُجلّي قوى اللغة غير المباشرة، وهي لغة مُعبّرة ، لغة تتكلم من دون أن تتحول دائما إلى ما تدعوه "***كريستيفا***" الجانب الرمزي[2]. ومع ذلك يرى "***ميرلوبونتي***" أنّ الشعر قادر –و اللغة الأدبية عامة كذلك– على أداء هذه اللغة غير المباشرة، لغة الصمت، اللغة التي لا يتكلم فيها المعنى المتأسس إنّما نظام آخر من المعنى والتعبير. بالنسبة لـــ "***كريستيفا***" تكشف اللغة الشعرية عن سمات الجانب السيميائي عندما تعمل بتناغم مع الجانب الرمزي، وبتعارض جدلي معه. وما هو مُهم هنا هو أنّ كل من "***ميرلوبونتي***" و"***كريستيفا***" يفهمان اللغة المباشرة، أو الجانب السيميائي، على التعاقب كوظيفة شعرية، أو وظيفة تصويرية، وظيفة لا تؤدي فيها السمات المفروضة، أو التوكيدية، أو الشكلية، أو التنظيمية الدور المُحدّد[3].

وينطوي "***ميرلوبونتي***" على قلق مُتزايد من إمكانية أن يُصبح نسيج لغة محضة هو المُهيمن بطريقة مُهمة، ومن أن يصبح الجانب الحسابي هو المُهيمن، ليعوق بذلك كل إمكانية لتعبيرية المعنى وامتلائه، وبالمقابل فـــإنّ "***كريستيفا***" –في اختيارها لمُصطلح

[1] *M.Merleau-Ponty :la prose du monde,op-cit. p : 34.*

[2] ج. هيوسلقرمان، نصيّات، مرجع سابق، ص: 261.

[3] المرجع نفسه، ص–ص: 261–262 .

السيميائي لوصف صيغة اللغة غير المتميزة، والثورية، وغير المقيّدة- تدل على أن استخدام أنظمة العلامة لن يسلب اللغة شرائطها الخاصة. ومع ذلك، من الصعب اختزال قراءة "***ميرلوبونتي***" المتعاطفة لتفسير "***دي سوسير***" للعلامات والدوال في منتصف أربعينيات القرن العشرين إلى ما يدعوه "لغة محضة". ولكنه يستهجن، فقط، إضفاء طابع علمي على اللغة، وتحويلها إلى مجرد لغة واصفة خالية من العرضي ، و المرونة ، و الغموض[1].

وتــحظى "إبداعية الأســلوب" لدى "***ميرلوبونتي***" بأهمية كبيرة قــدر ما يحظى به مفهوم "***كريستيفا***" لعملية "التدليل"، أعني العملية غير المحدّدة،و غير المقيّدة لإنتاج المعنى. و مع ذلك، فبينما ظل "***ميرلوبونتي***" يمارس التفكير الجدلي، طوال الخمسينيات على وجه الخصوص، إلاّ أنّه لم يشدّد على الجدل الخاص بين اللغة غير المباشرة بمُقابل اللغة المحضة. وبالمقابل، ففي وضعه اللغة المباشرة بمُقابل اللغة المحضة، وفي تشديده على الاختلاف القائم بين اللغة المنطوقة واللغة الناطقة، فإنه يستبقي، ضمنيا، كلا نوعي اللغة في توتر جدلي، وإبداعي على نحو كامن. وعلى أية حال فإن العلاقة الجدلية بين الرمزي والسيميائي، هي بالنسبة لــ "***كريستيفا***" علاقة خصبة ومــركزية. وفي الحقيقة تعتمد مُجمل فكرتها على العملية الدالة على هذه العلاقة[2]. إنّ الجانبين السيميائي والرمزي هما شكلان للعملية الدالة نفسها . و هما كما ترى "***كريستيفا***" في علاقة جدلية. وتشمل العملية الدالة -كما ترى "***كريستيفا***"- على ثلاثة عناصر، السيميائي والرمزي وعملية التدليل. والوحدة المتمايزة لهذه العناصر الثلاثة هي عملية الذات[3]. إنّ الذات المتكملة، لدى "***كريستيفا***"، هي ذات منتشرة سلفا في عالم من الذوات. ويُفهم هذا العالم بموجب تناصية[4] يُنقش فيها نص الذات المتكلمة نفسه نقشا دالاً سيميائيا ورمزيا. أمّا بالنسبة لــ

---

[1] المرجع نفسه، ص : 262.

[2] المرجع نفسه، ص : 262.

[3] المرجع نفسه، ص-ص : 262- 263 .

[4] التناص *Textualité*: إنتشر مفهوم التناص بين المؤولين و المُبدعين، فالمؤولون يوظفونه في تفكيك الكتابة وسبر أغوارها و الكشف عن معانيها و إيحاءاتها ودلالاتها، والكتاب يشغلونه لإبداع نصوص. (أنظر محمد مفتاح، المفاهيم (نحو تأويل واقعي)، ط 1، المركز الثقافي العربي، 1999، بيروت، ص : 40 .

"***ميريلوبونتي***" فتكون الذات المتكلمة بمقابل الذات المفكرة. إن اندفاع "***ميرلوبونتي***" المبكر نحو "الأنا أفكر الضمنية" هو إندفاع تحول إلى وصــف للغة غير المباشرة . وهذا التحول هو تغيّر من وصف للذات المتكلمة –تلك الذات المُجرّبة التي يتواصل معها المرء، ويتكلم إليها إيمائيا من خلال الجسد– إلى فعالية تعبيرية تكون فيها الدلالة جزءا أساسيا. وما هو مُهم في هذا المجال هو أنّ الذات، في أثناء كلامها، لا تتكلم أو تتصرف، أو تتحقق في الوجود من وجهة نظر معينة، إنّما هي بالأحرى كائن متجسد، وتاريخي واجتماعي. وبوصفها كذلك، فإنها تكون مندمجة، و منقوشة في عالم الذوات[1].

وبعد تناولنا لحضور "***ميرلوبونتي***" ودوره في وصف "***كرستيفا***" للذات المتكلمة، يمكن أن نحدث مقابلة بين *Jacques Derida* و"***ميرلوبونتي***" حول مسألة الكتابة، مُتسائلين: ما الكتابة عن الكتابة؟ ومن يكتب عن الكتابة؟ وماذا نكتب عن الكتابة؟ وهل الكتابة فعل أم أثر؟ إنّ الكتابة فعلٌ كما ترى الفينومينولوجيا، و أثرٌ[2] كما ترى السيمياء. فالكتابة لدى "***ميرلوبونتي***" ليست كيانا، ولا نتاجاً، ولا محصلة، بل هي أسلوب. أمّا لدى "***دريدا***" فهي اختلاف[3]: إنّها ليست كلاماً و لا أثراً كتابياً للكلام[4].

إنّ الأسلوب لدى "***ميرلوبونتي***" تعبير والكتابة بالنسبة لــ "***دريدا***" نقش للإمضاء. والتعبير، كما يرى "***ميرلوبونتي***" يُفضي إلى دلالة. والإمضاء لدى "***دريدا***" يؤدي إلى آثار[5]. والقيام بتفصيل المكان الذي يشغله الاختلاف هو تحديد لنصيّة –نصية كتابية– لا

---

[1] ج.هيوسلفرمانن نصيّات، مرجع سابق، ص: 264.

[2] الأثر *la trace*: إنّ هذا المفهوم يدين به "دريدا" إلى الفيلسوف *LEVINAS*. و"الأثر هو ما يقبل الإمحّاء. وهو ما يتنافى و الحضور ، و ما يتناقض مع الإمتلاء، و ما يتعارض مع العلامة القارة في تبدّيها. و هوبنية تحيل على الآخر، عموما (المتنافر، الغير، المختلف). و هو ليس حضورًا قائمًا يمكن للحس أن يلتقطه. كما أنه لا يؤدي إلى الحضور بقدر ما يؤدي إلى الإنزياح (و إلى العدول) الذي يتضمنه المختلف .و الأثر هو تسمية جديدة لمفهوم الكتابة الكلاسيكي وزعزعة لمضامينه .و حسب" جاك دريدا " فإنّ الصوت و الكلمة هما أيضا عبارة عن نسيج من "الآثار" المحكية، ومقادير ضئيلة *grammes* من الإنزياحات كتبائن يسم العلاقة بالآخر .(أنظر عبد العزيز بن عرفة، الدّال والاستبدال، ط 1، المركز الثقافي العربي، 1993، بيروت، ص–ص: 8–9.

[3] الإختلاف " المرجّأ " DIFFER(A)NCE : هو عبارة عن عملية مزدوجة قوامها "الإرجاء" والتمييز (الفصل). وهي عملية لا يمكن وسمها بأنّها إرادية، أو بأنّها تلقائية. ونشاطها لا ينحصر في مجال " العلامة " فحسب، وإنّما هو يشمل أيضا مواضع "الأثر" الذي لا يعرف حدود تحيط به (أنظر عبد العزيز بن عرفة، المرجع نفسه، ص: 9).

[4] ج.هيوسلفرمانن نصيّات، مرجع سابق، ص : 265.

[5] عبد السلام المسدّي، قضية البنيوية (دراسة و نماذج)، دار الجنوب للنشر،1995، تونس، ص : 134.

تكون فيها الكتابة فعلاً ولا أثرا، بل تشتغل فيها الكتابة عند تواشح الأسلوب والنقش، والتعبير والإمضاء، والدلالة و الأثر .

إن الأسلوب –لدى "*ميرلوبونتي*"– هو ما يجعل من الدلالة بأسرها أمرًا ممكنا. وقبل أن تصبح العلامات أو الرموز بالنسبة لأي شخص، حتى إلى الفنان، المؤشر البسيط على دلالات معطاة قبلاً، ينبغي أن تحلّ تلك اللحظة الخصبة عندما تـقوم العلامات بمنح الخبرة شكلاً، أو عندما يجـد معنى فعّال وكامن الرموز التي ستُحرره، وتجعله طيّعا بين يدي الفنان، وفي متناول الآخرين[1].

إن الأسلوب هو ما يجعل الدلالة بأسرها أمراً ممكنا. وأن الأسلوب يكون عند "أصل الدلالة"، فهو ليس أسلوبا وإنّما هو ذلك الذي يشترط الدلالة بأسرها. والأسلوب –سواء في الرسم أم في الكتابة– ليس "عددا معينا من الأفكار أو الخلجات التي يمكن أن يبتكرها [الرسام أو الكاتب]، إنّما هو طريقة في الصياغة، طريقة بقدر ما يكون الآخرون قادرين على إدراكها تماماً، يراها [الرسام أو الكاتب] بصورة طفيفة كظلّه أو كإيماءاته المألوفة "[2]. إنّ الأسلوب ليس شيئا ينبثق عن الكاتب أو الفنان، وليس أثراً يُخلفه نتاج مكتوب أو مرسوم. إنّما الأسلوب يتموضع في المكان الذي "تمنح" العلامات فيه عالم الخبرة " شكلاً"، وحيث تصبح الدلالة ممكنة. فالأسلوب هو تكوين، وإضفاء شكل على ما لم يتشكل بعد، وعلى ما لم يتحدد بعد، وعلى ما لم يتخذ هيأة بعد. وأسلوب الكاتب، مع أنّه ليس له شكل محدد، فإنّه يمنح الكتابة شكلاً. إن الكاتب يكتب، وفي الكتابة يتحقق الأسلوب[3]. وتحقيق الأسلوب هو ليس إنتاجاً لموضوع، و لا ابتكار لمفهوم، إنّما هو إحياء لتوجه كلي نحو العالم، و نحو الثقافـة، ونحو الأشخاص، ونحو خبرة الإنسان الخاصة بالعالم، و بالثقافة و بالآخرين. ثمّ إنّ أسلوب الكتابة –كما يرى "*ميرلوبونتي*" – هو لغـة غير مباشرة، لغة لا تنتج مباشرة، ولا تُنال مباشرة. ورغـم أنّ "*ميرلوبونتي*" غالباً ما يصف الأسلوب في فن الرسم، فإنّ الأسلوب في الكتابة يلعب دوراً شبيها بذلك. إن

---

[1] المرجع نفسه، ص : 266.

[2] *M.Merleau-Ponty :la prose du monde ,op-cit. p : 58.*

[3] ج.هيوسلقرن، نصيّات، مرجع سابق، ص–ص : 266–267.

أسلـــوب الكتابة "يدعي استرجاع الأشياء على طبيعتها الأصلية"[1]. وهذا ليس هو اللغة المباشرة للكلام اليومي، والخطاب السائد.فأسلوب الكتابة يسعى إلى استرجاع كل شيء من خلال سرد الشيء. إن كتابة الكُتاب يمكنها أن تُعبر عنهم فقط "في لغة متأسسة" (وعلى العكس من ذلك يكون الرسامون قادرين على إعادة صوغ اللغة)[2]. ثمّ إن فن الرسم ليس هو النشاط الوحيد الذي يتضمن اللغة غير المباشرة .فاللغة غير المباشرة تعمل في كتابة الكاتب أيضا. و مع ذلك، يتعين على كتابة الكتّاب أن تحقق أسلوبا عبر إعادة إدماجه في لغة قائمة سلفا، لغة لها ماضٍ طويل، ويمكن التعرف عليها رغم ما تجريه عليها الكتابة الجديدة من تحويلات. إن الأسلوب يكوّن كتابة جديدة،و لكنه لا يخلق موضوعاً جديدا. فالكتابة تتشكل من ماضيها،و تُعاد إلى ماضيها، وينميها الماضي لأغراض قراءتها الحاضرة. ويُتيح الأسلوب للغة أن تتكلم بطريقة مُعينة، كما يتيح الأسلوب للماضي أن يتكلم بهيأة يمكن التعرف عليها حتّى بعد وفاة الكاتب[3]. إن وصف "***ميرلوبونتي***" للأسلوب هو نفسه وصف يتموضع في سياق بواكير الخمسينات عندما صيغ صياغة تامّة فغالبا ما طُرح فهمه بمقابل نظرات "***أندريه مالرو***" لاسيما في كتابه الإبداع الفني *la création artistique*. وبذلك فإنّ وصف "***ميرلوبونتي***" للأسلوب يتموضع في زمن كان يسوده أسلوب مُعيّن في التفكير. ورغم أنّ فكر "***ميرلوبونتي***" تطور في أحضان الإرث الفينومينولوجـــــــــي، لكنه تجاوزه وظلّ رهين حدوده في الوقت نفسه. فأسلوبه الخاص قد استثمر أجزاء مهمة من هذا الإرث، وأعاد إدماجها في كتابة فلسفية كانت تميّزه هو على نحو خاص. ومع ذلك، كان رهين حدود أسلوب زمانه، فلغته -كما يعترف هو- من الممكن التعرف عليها وإن بصعوبة. فلغته شقت طريقها، وفي الوقت نفسه ضمت إليها ماضيها الفينومينولوجي[4].

وعلى العكس من ذلك فإنّ أسلوب "***دريدا***" هو أسلوب غاية في الصعوبة. وخصائص كتابته ليست مجرد أسلوب، رغم أنّه أسلوب يمكن، حسب أحد معاني الأسلوب

---

[1] *M.Merleau-Ponty :la prose du monde,op. cit., p :101.*
[2] *Ibid. p:100.*
[3] ج.هيوسلقرن، نصيّات، مرجع سابق، ص-ص: 267-268.
[4] المرجع نفسه، ص: 268.

الضيّقة، تعيين خصائصه المُميّزة. وكما قد أشرنا، فإنّ الأسلوب، لدى "***ميرلوبونتي***" ليس مجموعة من السمات قابلة للتوصيف: فاللغة غير المُباشرة هي الشرط المُسبق للكتابة نفسها. ومع ذلك تشغل الكتابة لدى "دريدا" مكاناً مناظراً للمكان الذي يشغله الأسلوب لدى "***ميرلوبونتي***". وفي الواقع إن وصفنا للعلاقة بينهما بـــ "التناظر" إنّما هو وصف قليل بحقها، فهناك علاقة قرانية مميزة بين وصف "***ميرلوبونتي***" للأسلوب وصياغة "***دريدا***" للكتابة[1].

لعلّ المرء يتوقع أنّ الأسلوب والكتابة شيء واحـــد. وكما اتضح لدى "***ميرلوبونتي***"، فإنّ الأسلوب هو الشرط المُسبق للكتابة. ورغم ذلك، فإنّ الكتابة لدى "***دريدا***"، ليست مُجرد نتاج للكلام، ولا شيئا مُصاحباً له. والكتابة *écriture* الدريدية ليست مُقابلاً للغة. فالأسلوب لدى "***ميرلوبونتي***" هو لغة غير مباشرة تشترط الكتابة نفسها. والكتابة لدى "***دريدا***" هي نقش الاختلاف بين الكلام و الكتابة، وبين الكلمة و التصوّر، وبين المحسوس و المعقول[2].

وبعد هـــذه القراءة المُستفيضة التي حددّنا من خلالها نقاط التقـــاطع بين "***ميرلوبونتي***" و"***كرستيفا***" من جهة، وبين "***ميرلوبونتي***" و"***دريدا***" من جهةٍ أخرى يمكن أن نصل إلى نتيجة مؤداها أنّ "***ميرلوبونتي***" مثل "***هيدجر***" و غيره من الفينومينولوجيين، يرفض التفسير الاصطلاحي للغة ، فاللغة بالنسبة للمتحدث –مثلما بالنسبة للمستمع– هي شيء آخر غير كونها تكنيك لصياغة شفرة أو دلالة مسبقة. ولهذا يقول "***ميرلوبونتي***": "إنّ اللغة تشبه إلى حدٍ بعيد نوعًا من الوجود أكثر من كونها واسطة... إنّ حديث صديق ما عبر الهاتف يجلب لنا الصديق نفسه، كما لو كان حاضرا كلية في أسلوب النداء، و قولنا له وداعاً، وفي بدء و نهاية عباراته، وفي مباشرة المحادثة من خلال أشياء تترك صامته[3].

[1] المرجع نفسه، ص : 269.
[2] المرجع نفسه، ص: 271.
[3] *M.Merleau-Ponty :Signes,op. cit., p :43.*

والحقيقة أنّ اللغة كانت تشغل اهتمام "***ميرلوبونتي***" الرئيسي، فهي لم تكن بالنسبة له مُجرد شكل من أشكال التعبير البدني أو فعل البدن في اتصاله بعالمه، بل كانت نموذج هذا التعبير وهذا الاتصال. ونتيجة لهذا الإهتمام باللغة، أصبح "***ميرلوبونتي***" ينظر إلى الفن –مثلما أصبح "***هيدجر***" ينظر إليه، وإن كـــان من زاوية مختلفة– على أنّـــه درب من اللغـــة. فالحقيقة أنّ "***ميرلوبونتي***" و"***هيدجر***" كانا يحاولان –بأسلوبين مختلفين– أن يظهرا التواصل والاستخدام الفني للغة، باعتباره مُتميزاً عن التواصل اللافني الذي يتم فيه استهلاك اللغة. ولغة " ***ميرلوبونتي*** "ذاتها كانت تعكس هذا الفهم للغة، فهو كان يستخدمها – مثل "***هيدجر***"– استخداما إبداعياً[1].

[1] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 243.

الفصل الثالث:

الأفق الفينومينولوجي وتجلياته بعد هوسرل

المبحث الأول : اللغة والوجود عند " هيدغر "

المبحث الثاني: إشكالية التعبير في فلسفة " ميرلوبونتي "

رغم الاختلافات والخلافات بين "***هوسرل***" و"***هيدغر***" تبقى الفينومينولوجيا "فلسفة القرن العشرين" ويظل "***هيدغر***" يفكر في فضاء العودة إلى الأشياء ذاتها، حتى وإن تحوّل إلى التفكير في مسألة الوجود بدليل أنّ مقدمة "الوجود والزمان" موطن الخلاف مع "***هوسرل***" تتنبأ بوجود "رؤية فينومينولوجية معدلة"[1]. يضع "***ميرلوبونتي***" في كتابه "فينومينولوجيا الإدراك الحسّي" الوجود والزمان" سندا فينومنيولوجيا لتأكيد أفكار "***هوسرل***"[2].

لم تعد الفينومنيولوجيا المعدلة "اتجاها مذهبيا أو رؤية فلسفية، إنّما تتحول بعد التعديل إلى إمكانية مفتوحة لفهم الوجود"[3].

يستدعي "***هيدغر***" الظواهر بأسلوب ما يتطلبه تناول الأشياء ذاتها "في الظاهر يمكن فهم الفينومينولوجيا في إطار فهم المفاهيم المركبة، السوسيولوجيا الإيديولوجيا، التيولوجيا. وهي مفاهيم تصاغ صياغة مفاهيم علم المجتمع، وعلم الأفكار، وعلم اللاهوت"[4]. يخرج مفهوم الفينومينولوجيا عن هذا التحديد الذي يستقيم فيه الموضوع مع شروط العلم، يجب أن نفهم فهما خاصا خارج التجزئة المفاهيمية، بما أنّه مفهوم لا يتحمل التجزئة، فالظاهرة لا تكشف عن انحجابها إلاّ داخل اللوغوس بما أنّه الأساس لكلّ ما يظهر خلف الاحتجاب.

يؤول "***هيدغر***" الظاهرة تأويلا إغريقيا يدفع بالموجود إلى الانكشاف والتجلي بذاته، وبأساليب مختلفة تتخالف مع ما هو ظاهر لكوّنها ظواهر لا تتجلى بأشكال مباشرة. تتحوّل الفينومينولوجيا الهوسرلية إلى تأويلية تؤول الظواهر وتستدعيها إلى التجلي. مكن "***هيدغر***" الفينومينولوجيا من مشروعية المساءلة الأنطولوجية، حتى أصبح سؤالها سؤال

---

[1] *HEIDEGGER (M) : Etre et temps, Trad. H. Boehms et A. de Waelhens, Gallimard, Paris, 1964, p : 45.*
[2] *Beaufret : Dialogue avec Heidegger, Minuit, Paris, 1973, p : 122.*
[3] *HEIDEGGER (M) : Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad. J-F courtine, Gallimard, Paris, 1985, p :84.*
[4] *HEIDEGGER (M) : Etre et temps, op.cit., p : 54.*

كلّ الأسئلة. "وهو ما يعني أنّ الأنطولوجيا الأساسية تحتاج إلى الفينومنيولوجيا لطرح أسئلتها الجذرية"[1]، وتعميق معنى الأسئلة التي كانت الميتافيزيقا قد طرحتها بأساليب مختلفة دون أن تنال من السؤال الأساسي: سؤال الوجود.

فكر "**هيدغر**" فينومينولوجيا، لأنّه احتاج إلى أسلوب يحمل كلّ الإمكانات الخاصة بـــ "مسألة الوجود"[2]. لم يفكر في "الوجود والزمان " بتقنيات الفينوميولوجيا الترنسندنتالية، وإنّما اقترح فينومنيولوجيا تأويلية تهتم بمسألة الوجود، "فالواقع أنّ الفينومينولوجيا نشأت بمجرد أن وضعت بين قوسين مسألة الوجود بصفة وقتية ونهائية، للبحث في نمط ظهور الأشياء كمشكلة مستقلة"[3]. لم يميز "**هيدغر**" بين الفينومنيولوجيا والأنطولوجيا، فضمن هذين المستويين من التفكير تمكنت الفلسفة من امتلاك شروط أسئلتها، وتمكنت كذلك من "موضوعاتها وبناء منهجها"[4].

ومن جانب آخر، ما يمكن أن نلمسه في الفلسفة المعاصرة هذا الاتجاه الواضح والدائم نحو فهم الجسد وكشفه وتعريته كمضمون، ومعرفته ككائن غنّي باللّبس والإبهام. فحين يكون السعي من أجل إشباع غاية الكشف، تكون هناك نتائج جمالية متجددة الحضور، نتائج تغذّيها صدمة الاندهاش باكتسابها، وتعتريها روح التعطش للمزيد من الفهم والإدراك لخبايا هذا الكائن الدال.

لقد اعتبر الجسد في الفكر المعاصر أحد الوسائل الأساسية لتعبير الذات عما يختلج فيها من مشاعر وعما تكتنزه من المعاني والدلالات، إذ أنّه عن طريق جسدي أفهم الغير، مثلما عن طريق جسدي أيضا أدرك الأشياء[5]. فالجسد هو ما يجعل الذات في اتصال مستمر مع الآخر ومع العالم، ومن هنا ترتبط تعبيرية الجسد البشري بسلوك هذا الجسد نفسه وحركاته ووظائفه. فهو إذن، موطن المعنى ومكان ولادته، كما أنّه أداة

---

[1] *Ibid., p :63.*
[2] *Ibid., p : 64.*
[3] *RICPEUR (P), A l'école de la phénoménologie, op.cit, p : 141.*
[4] *HEIDGGER (M) : être et temps, op.cit., p : 56.*
[5] جلال الدين سعيد، فلسفة الجسد، منشورات دار أمية، ط1، 1992، تونس، ص: 6.

الدلالة التي تخرج الذات من ذاتها وتضعها في عالم "البيذاتي" تصبح فيه علاقة ورمزا (لغويا، فنيا، ...إلخ) لوجودها الخاص[1].

لهذا، ظل الجسد يشكل عنصرا أساسيا في الفينومينولوجيا، فنرى "***ميرلوبونتي***" يتجاوز الكوجيتو الديكارتي الذي حصر الوجود الذاتي في الفكر إلى كوجيتو وجودي يعكس وجودنا الفعلي في العالم بين الأشياء والآخرين كعالم نحياه ونعيشه[2]. ويعتبر "***ميرلوبونتي***" أنّ أجسادنا ليست مستقلة عنا، بل هي وسائلنا التي نعبّر بها عن أنفسنا بشكل طبيعي، ويستعير عبارة "***غابريال مارسال*** ***G.Marcel***" الشهيرة "أنا جسدي"، وبما أنّ أجسادنا تحيلنا بشكل دائم إلى الآخرين، فإنّ خبرة أجسادنا وخبرة جسد الآخر هي ذاتها جوانب لوجود واحد[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص: 7.

[2] المرجع نفسه، ص: 8.

[3] محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص:52.

المبحث الأول : اللغة والوجود عند " هيدغر "

طالب "**هيدغر**"، بطريقته الخاصة، الفلسفة بأنّ تعيد النظر في وضعها وفي راهنها، وأن تقفز فوق أزماتها. ونبه "***هوسرل***" من قبل إلى أزمة الخطاب الفلسفي، وإلى ضرورة دحض مزالق العقلانية الأوروبية، مرجعا أسباب الأزمة إلى أزمة العقلانية وإلى انكفاء الروح. دَعَا "**هيدغر**" الفلسفة إلى طرح "سؤال معنى الوجود[1] بطريقة جديدة، بوصفه "موطن الحدث الميتافيزيقي"[2].

يحتاج كلّ موجود إلى قاعدة أنطولوجية، منذ صدور"الوجود والزمان"، لم يعد ممكنًا الحديث عن "وجود مطلق لامتناء"[3]، ولم يعد التأسيس الميتافيزيقي مقترنا بالتفكير في موضوعات لا تمثل أسئلة جذرية. كانت العودة إلى "الموجد" استقداما لموجد متناه قادر بوجوده الخاص "على فهم الوجود فهمًا متناهيًا"[4]. ابتداء بفهم الوجود، يتحول الموجد إلى الوجود–هناك، لن تكون بعد ذلك هوة بين فهم الوجود وتناهي الموجد. بهذا التحول الجذري في العلاقة بين الوجود والموجد، لا يكون السؤال الميتافيزيقي ممكنا إلاّ ضمن هذه العلاقة. إنّ التأسيس الأساسي للميتافيزيقا أو للأنطولوجيا لن يكون ممكنا إلاّ في ضوء هدم "ميتافيزيقا الموجد"[5].

اهتمَّت الأنطولوجيات التقليدية بالبحث في المطلق واللانهائي، وعمّقت التباعد بين الإنسان والعالم، لما أبطلت شروط وحدتها الأنطولوجية. انشدّ "**هيدغر**" إلى توسيع أفق السؤال الميتافيزيقي وموضعة معنى الوجود وتحريره من "هيمنة الكانطية الجديدة"[6]، و"الوضعية العلمية، وفلسفة الحياة والفينومينولوجيا المتعالية"[7]، والاستعداد لتقويض الأساس الميتافيزيقي للأنطولوجيا التقليدية، قصد التوجه إلى التجارب الأصلية التي تصدر

---

[1] *HEIDEGGER (M), Etre et temps, trad : François vezin, éd. GALLIMARD, 1986, Paris, p :32.*
[2] *Ibid., p : 34.*
[3] *Ibid., p : 54.*
[4] *Ibid., p : 57.*
[5] *Ibid., p : 64.*
[6] *Habermas (j), le discours philosophique de la modernité, trad : christian Bouchind homme et Rainer Rochlitz, é d : GALLIMARD, Paris, 1988, p : 138.*
[7] *Ibid., p : 142.*

عنها التحديدات الأولية للوجود. تمثلت الأنطولوجيا الإغريقية "الوجود بدلالة نمط معين للزمان هو الحاضر"[1]. لم ترتق المحاولة النيتشوية إلى تقويض فلسفة الأصل، ولم تكن في مستوى حدث الإنهاء الميتافيزيقي، "ربما لأنّ القلب الذي أجراه "نيتشه" للأفلاطونية قد قلب الأصل ولم يتخل عن إشكاليتها"[2].

وجب على الفلسفة الغربية أن تعيد بناء ذاتها بناء يستوفي الوجود، لأنّ مهمة الأنطولوجيا لا تتوقف عند فهم الموجود لذاته أو للوجود، وإنّما تسعى إلى فهم الأسئلة الموجهة إليه على اختلاف مصادرها. فالوجود منفرد فرادة وجوده وسؤاله الذي يتعين في كثير الأشياء، وبمعان مختلفة. يوضح "**هيدغر**" في الفقرة الرابعة من "الوجود والزمان" (المقدمة) الأسلوب الذي يطرح به مثل هذا السؤال، الذي يحتاج إلى سؤال أولي يمثل الخيط الهادي لذلك. يقوم السؤال الأنطولوجي على استدعاء أنطوقي قبل –أنطولوجي، حتى وإن حاز الأسبقية الزمانية. لا تنفي الأسبقية الأنطوقية للموجد الأسبقية الأنطولوجية. يتنبه "**هيدغر**" إلى غموض موقعيتها في السؤال الأنطولوجي العام، دون أن يتمكن من تقويض "الدور الميتافيزيقي". بهذه العلاقة المعقدة، ليس سهلا أن نقبل مثل هذه "الموضعية"، طالما مازلنا في حاجة إلى تحقيق الاختلاف الأنطولوجي، وتقويض فلسفة الهوية، قبل أن نعمّق الاختلاف بين الحقيقة الأنطوقية والحقيقة الأنطولوجية.

أكدّ "**هيدغر**" أنّ ماهية اللغة، هي لغة الماهية، وهذا يعني أنّ اللغة الحقيقية هي تلك التي تعبّر عن صميم الوجود، فاللغة في نظره ليست شيئا تربطنا به علاقة فحسب، بل هي – إنّ صح التعبير– سيدة العلاقات، إنّها محركة العالم وكاشفة الوجود. فالعلاقة التي تربط الإنسان بالوجود–عند "**هيدغر**"– لا تجعل هذا الكائن العاقل في المركز بالمعنى الديكارتي أو حتى السارتري. ليس الإنسان هو الذي يحدد الوجود – كما سنبين فيما بعد– ولكن الوجود هو الذي يتجلى من خلال اللغة للإنسان، وفي الإنسان[3].

[1] *HEIDEGGER (M), Etre et temps, op. cit., p : 34.*
[2] *HABERMAS (J), Le discours philisophique de la modernité, op.cit., p : 343.*
[3] *HEIDEGGER (M), Acheminement vers la parole, trad : Jean Beaufrel, Gallimard, Paris, 1976, p :15.*

اللغة – في رأي "**هيدغر**"– تجعلنا نصل إلى جوهر الوجود، تجعلنا منفتحين على المجهول. ولكن هل هذا يعني أنّ علاقتنا باللغة هي التي تعبر وتحدد علاقتنا بالوجود؟ يجيب "**هيدغر**" عن ذلك في محاضرة له بعنوان:"ما معنى التفكير؟" إنّ الإنسان لا يكون إلاّ بالقدر الذي يشير ويسمي هذا الذي ينسحب، بل الإنسان لا يكون إنسانا إلاّ لكوّنه ينجذب إلى هذا الذي يتوارى وينسحب"[1]. وهذا الذي يحتجب ليس شيئا آخر غير الوجود الذي يقول "**هيدغر**" عنه أنّه محاط بالسر والألغاز لأنّه يحتفظ دائما بأكثر مما يظهر. ولكن هل الاحتجاب خاصية من خصائص الوجود، أو أنّ السبب في عدم ظهوره بشكل واضح عائد إلى كوّننا لم نفكر فيه بعد تفكيرا صحيحًا يجعلنا نصل إلى سره؟

لقد بدَا التفكير في الوجود هو تفكير في اللاتحجب أو الإنارة. هكذا أصبح إدراك الحقيقة عن طريق الإنارة التي يراها "**هيدغر**" هي الأساس أو الأصل الذي أغفلته الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل. إنّ ما يسميه "**هيدغر**" الوجود ليس شيئا سوى الإنارة التي لا بد من إفتراضها ليتسنى للوجود أن يظهر، كما يتسنى لنا أن نلتقي به، ولكن من يظهر الوجود؟

يجيب "**هيدغر**" وبكلّ وضوح أنّ مهمة اللغة هي إنارة الوجود، أي التفكير في وجود الإنسان من خلال الإنارة، وهذه الأخيرة هي التي ستمكننا من النظر في ماهية الإنسان. لابدّ أن يفكر الإنسان الآن –يضيف "**هيدغر**" قائلا– في وجوده على ضوء الإنارة. وستكون المهمة الكبيرة التي يقوم بها الفكر عن الميتافيزيقا الكلاسيكية، لأنّ هذه الأخيرة– بما فيها توجه للفكر يحيد عن الوجود– لن تؤدي بنا إلاّ إلى الضلال. هكذا يكون التحول في الفكر تحولا في إستراتيجية التعامل مع مسألة الوجود، بمحاولة إبعادها عن الطرح الميتافيزيقي الكلاسيكي.

إنّ الكلام هو مأوى الوجود، ومن ثمة فليس مجازا إذن أن يقال بأنّ اللغة هي مأوى حقيقة الوجود. بل إنّها أكثر من ذلك لأنّ فيها تكمن الحقيقة كمشروع فنّي قبلي. ولكن إذا كانت اللغة هي المشروع الفنّي القبلي والأصيل للحقيقة فماذا ستكون طبيعتها

---

[1] HEIDEGGER (M), Que veut dire penser ? Dans essais et conférences, trad : André préau et préface par : Jean Beaufret, Gallimard, Janvier 1995, p : 152.

في ماداتها الخام؟ على كلّ حال خطى "**هيدغر**" الخطوة الحاسمة عندما التفت كما في محاضرة (1969) نحو فنون المكان، ولكن قبل ذلك في محاولات ومحاضرات (Voltage und Aufsatze)، فهم المسكن الشعري بوصفه (einraimen) إحداث فسحة (espace).

المعرفة لا تكون أصيلة إلاّ إذا نحن استسلمنا لتجلي الأشياء، ولكن كيف يتم ذلك؟ يقول "**هيدغر**": "تتجلى من خلال اللغة، اللغة هنا ليست أداة للتوصيل إخترعها الإنسان ليعطي معنى أو للتعبير عن فهمه الذاتي للأشياء. اللغة تعبّر عن المعنوية القائمة بالفعل بين الأشياء[1].

ومن هنا، بات اهتمام "**هيدغر**" باللغة واضحا، فهو لم يتفلسف باللغة فقط، بل تفلسف فيها: في اللغة –يقول "**هيدغر**"– تصبح الأشياء وتكون، وإنّ وظيفة اللغة الجوهرية هي التعبير عن الكينونة أو الوجود. لقد تحدث "**هيدغر**" عن الإنسان باعتباره كائنا أنطولوجيا ثم تناول أهمّ ما يميز هذا الإنسان ألاّ وهو الكلام، ويتحدث عن اللغة على نحو أنطولوجي أيضا فيقول إنّ الفكر مخبأ داخل اللغة واللغة هي منزل الوجود.

وهكذا، تكون للغة خاصية أساسية تتمثل في إحضار الوجود من التحجب إلى النور. وبهذا المعنى كذلك تكون اللغة إحدى مقتنيات الإنسان الخطيرة، لأنّ أي قصور في اللغة ينتج عنه قصور في الإظهار أو في الإبانة والتجلي والوضوح. وينتج عن ذلك عالما من المعاني مشوشا وغامضا قد يشوّه ماهية الأشياء، والأخطر من ذلك كلّه أنّه قد يشوه ماهية الوجود. ولكن نحن نعتقد أنّ اللغة ملكة إنسانية تتوقف عليها كلّ علاقتنا مما جعل "**هيدغر**" يتجه صوبها ليؤكد أن كلّ لغة هي إظهار لشيء ما (*Zeigen*)، ولكن بوصفها أداة تستعمل للإشارة إلى الأشياء. وبملاحظة متأنية ندرك أنّ القرب والقول الأصلي بوصفهما ماهية للغة هو ما هو عين ذاته (*Le même*)[2].

وبهذا، يدخلنا "**هيدغر**" في تجربة مع اللغة، حيث يتحدث في محاضرة له بعنوان "انفتاح اللغة" عن الدخول في تجربة مع شيء أو مع إنسان أو مع إله معناه تركه يتجه

[1] مارتن هيدغر، إنشاد المنادى، تر: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994، ص: 12.
[2] جباني فاتيمو، نهاية الحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1998، ص: 79.

نحونا. وأنّ الشاعر حين يكتب شعره يترك المقدس يتيه نحوه، وذلك لأنّه الوحيد الذي يستطيع أن يدخل في تجربة مع اللغة. هذه التجربة- يقول "**هيدغر**"- لا علاقة لها بالبحث في ماهية اللغة كما هو الشأن في بحوث اللغة الواصفة (*Métalangue*). إنّ هذه البحوث هي من قبيل ميتافيزيقا السيطرة التقنية التي تنشر سلطانها على جميع اللغات لتشغيل أداة التوصيل والإعلام التي تصل بين العوالم المختلفة[1].

إنّنا حين ندخل في تجربة مع اللغة في حياتنا اليومية نكون بصدد إكتناه ذلك الذي يتعلق مباشرة بصميم وجودنا، ذلك لأنّنا نسكن في اللغة، ولكنّنا لا ننتبه إلى هذه العلاقة التي تجمعنا بها. ووظيفة اللغة هي الإبانة عن هذا الوجود. إنّ الموجودات الأخرى لا علاقة تجمعها بالوجود لهذا فهي لا تتكلم. وهنا نجد أنفسنا أمام وجهة نظر مختلفة كلّ الاختلاف عما عرفه الفكر الغربي بشأن الإنسان وعلاقته بالوجود.

إنّ اللغة خاصية الإنسان بامتياز، لكن ليس لكوّنه يملك إلى جانب قدرات أخرى، القدرة على التكلم ذلك بل لأنّه يملك الامتياز الكبير وهو علاقته بالوجود[2].

كما أنّ "**هيدغر**" يرى –وهذا الأمر يبدو غريبا شيئا ما- أنّ الإنسان لا يستعمل اللغة، بل أنّ اللغة هي التي تتكلم من خلاله والأشياء تتجلى من خلال اللغة. وبهذا، تصبح الكلمة وخاصة في شكلها الشعري ليست عبارة عن صوت أو علامة كما تختزل عند اللسانيين وإنّما هي البعد الأساسي لإقامة الإنسان على الأرض. بهذا المعنى يعتبر "**هيدغر**" اللغة هي الشعر الأصيل" الذي يمكن من تجميع الاختلاف بين العالم والأشياء، بين الانفتاح والأرض، بين التحجب واللاتحجب. اللغة بهذا المعنى تحمل الانفتاح، وتعلم الإنسان الإنصات إلى النداء كما تعلمه الكيفية التي يتعين عليه أن يكون بها في العالم أي يسكن. وبما أنّ اللغة بناء و"تأسيس" للوجود، للإنسان وللتاريخ، فهي نفسها "الشعر في معناه الجوهري"[3].

---

[1] *HEIDEGGER (M) ,Acheminement vers la parole, op. cit.,, p :124.*

[2] *Ibid., p : 126.*

[3] محمد طواع (هيدغر والشعر)، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، العدد الثامن، السنة الأولى، أفريل 1998، ص: 81.

يجب أن نبحث في شعرية الكلمة المنطوقة (*La parole parlée*)، لأنّ الذين يعطون للغة قوّتها لتنفذ إلى الوجود. وتعبّر عنه هم الشعراء، لهذا كان الشعر هو تأسيس للوجود بواسطة الكلام كما يقول "**هيدغر**". الشاعر قريب من الإله (والإله هنا بعيد عن الفكرة الدينية، إنّه ذلك الذي يتربع على عرش الوجود، إنّه الحضور الدائم، ولكن ليس الحضور بمعنى حضور صخرة، أو حضور شجرة... بل حضور المجهول المجاوز لكلّ أشياء العالم). وبهذا المعنى لا يكون الكلام إلاّ التمثل (*la représentation*) أي عبارة عن أداة يستخدمها الإنسان للتعبير عن اكتمال النفس، ورؤية العالم الذي يحكمها، أمّا نحن فنرى ضرورة الخروج عن هذا الفهم وعليه ضرورة كسره، لأنّ الكلام، فيها يغنينا، ليس مجرد تعبير أو مجرد نشاط إنساني[1].

ويشير "**هيدغر**" إلى أنّ الفكر الأصيل هو صدى لكرم الوجود الذي تضاء فيه الحقيقة، حيث إنّ الموجود يوجد، بحيث يكون هذا الصدى هو الجواب الإنساني عن الكلام الذي يصدر عن الوجود في صمت مطبق؟ أليس جواب الفكر هذا هو أصل الكلام الإنساني الذي يخول وحده للغة نشأتها وانبجاسها كبوح؟[2] أليست الكلمة هي ما يخوّل المجيء والحصول في الحاضر أي ما يستضيف الوجود الذي بداخله يستطيع شيء ما أن يتجلى كموجد حاضر[3]؟

نجيب نحن: إنّ الحقيقة تقال عبر كلّ الأشكال، وأولي هذه الأشكال التي تنفتح على ماهيتها كقول، هو القول ذاته كمأوى لها. إنّها تتطابق مع اللوغوس كتجميع للكلام الصادر عن الوجود. فالنداء الصادر عنه (الوجود) يأتي إلى الإنسان عبر اللغة. والتي تعتبر أشمل منه وأبعد من أن يكون سيدا ومالكا لها، مادامت هي المتكلم الفعلي لما يقول[4].

---

[1] مارتن هيدغر، إنشاد المنادي، مرجع سابق، ص: 12.

[2] *HEIDEGGER (M), qu'est ce que la métaphysique ? Traduit par : Henry Corlin. Ed. Gallimard, pp : 47-73*

[3] *HEIDEGGER (M) ,Acheminement vers la parole, op. cit.,, p :212.*

[4] *HEIDEGGER (M) ,L'homme habite en poète, In : Essais et conférences, Ed. Gallimard, 1958, p :227.*

مع "**هيدغر**" تصبح كلّ أفكارنا حتى غير المنطوقة موضوعة في كلمات وجمل... كما أنّ كلّ تعبير سيتضمن لغة. ومن خلال اللغة يظل التفكير عاما شائعا وفي متناول الآخرين وذلك عنصر جوهري في وجودنا – في– العالم[1]. وتعود مهمة الفكر إذن هي تطهير اللغة ولكن كيف؟ يعمد "**هيدغر**" إلى البحث عن الحقيقة والاضطلاع بها محاولا تجنب رواسب الميتافيزيقا الكلاسيكية نسقا ولغة. نحن بحاجة إلى فكر يتعامل مع "الإنارة" و"اللاتحجب" وليس مع المطابقة. وفكر كهذا بحاجة إلى لغة أخرى غير تلك اللغة التي استهلكت ولم تعد تعبر عن كلّ ما هو أصيل. إنّنا نستطيع العودة إلى ذلك النبع الذي نسيناه طوال تاريخنا –يقول "**هيدغر**"– العودة إلى إشعاع الوجود من خلال لغة وفكر ينفذان إلى الوجود.

إنّ التصورات الفلسفية الأكثر تجريدا لم توفق في توضيح فكرة "**هيدغر**" عن الوجود لا لشيء إلاّ لكون هذا الأخير ملغزا، إذ أنّ اللاتحجب –بتعبير "**هيدغر**"– هو أكثر الظواهر تحجبا! ونحن نتساءل: أية مصطلحات فلسفية تستطيع أن تستوعب مفارقات انكشاف واحتجاب الوجود؟ أليس اللجوء إلى الفنّ أمرا ضروريا في هذه الحالة؟

لقد استعان "**هيدغر**" بالفنّ من أجل توضيح بعض التصورات والمفاهيم الفلسفية لأنّ أشكال التعبير الفلسفي في نظره لم تعد تفي بالغرض عندما يتعلق الأمر بالحديث عن الوجود. وهنا نفهم لماذا يلجأ "**هيدغر**" في كلّ مرّة إلى مصطلحات غريبة عن لغة الفلسفة للتعبير عن أفكاره، لأنّ لغة الفلسفة لا تستطيع أيفاءها حقّها. ولقد سبق "**هيدغر**" فيلسوف ألماني آخر استنجد بالفنّ لشرح أفكاره الفلسفية وهو"***شلنج***" الذي كان يرى أنّ العمل الفنّي هو بمثابة أورغانون الفلسفة. ومادامت اللغة عمل فنّي لحقيقة فليس هناك إلاّ فنّ واحد يكون من صميم ماهيتها. هذا الفنّ هو الشعر. اللغة بهذا المعنى قصيد أولي سابق على الشعر كشكل متحقق في القصيدة. ذلك أنّ الكلام في مادّته الخام هو القصيد[2].

---

[1] ماكورى جون، الفلسف الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام. سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1982، ص: 210.
[2] *HEIDEGGER (M) ,Acheminement vers la parole, op. cit.,, p :223.*

إنّ لغة الشعر هي تجلي الغريب في المألوف، تجلي المقدس في ألفاظ بسيطة. إنّ السماء في شعر "هولدرلين" تعين الإله، فقصائد "***هولدرلين***" تجعلك ترى ما لا يرى، هكذا لن يكون الشعر "فانتازيا" إنّه دائما في خدمة الفكر.

الفكر إذن، بما هو إدراك وتمثل لم يستطع اكتشاف سر الوجود لهذا السبب لجأ "**هيدغر**" إلى الشعر الذي يسمح بمجيء الوجود كما يقول في محاضرته "أصل العمل الفنّي" أنّ ما يظهره العمل الفنّي هو الجميل فيه، والجمال هو أسلوب الحقيقة وكينونتها"[1]. اللغة نفسها في معناها الجوهري شعر، ولكن لما كانت اللغة لغة ذلك الحدث الذي ينكشف فيه أولا أمام الإنسان موجود بصفته موجودا، ولذلك فإنّ الشعر، في أضيق معانيه، هو الأكثر أصالة في معناه الجوهري. وليست اللغة شعرا، لأنّها الشعر الأصلي، وإنّما لأنّها تحفظ الشعر الذي يحدث في اللغة، بجوهره الأصلي. ولكن البناء والتصوير لا يحدثان على الدوام إلاّ في منفتح القول والتسمية وهذا هو الذي يتحكم فيهما ويقودهما. لذلك بطلان طرقا وطرائق خاصة لكيفية إقامة الحقيقة في العمل الفنّي. إنّهما – كلّ على حدّة- شعر خاص وسط انكشاف الموجود، الذي حدث من قبل في اللغة بشكل لم يؤبه له تماما[2].

عمل اللغة هو شعر الوجود الأكثر أصالة. والفكر الذي يفكر في الفنّ كلّه باعتباره شعرا ويكشف وجود لغة العمل الفنّي، لا يزال هو نفسه في طريق إلى اللغة[3].

وعليه، فاللغة الشعرية تمتاز بالمرونة، وأنّ العطب لم يلحقها كما يقول "**هيدغر**" وهي لغة مفتوحة على نحو يتجاوز اللغة الفلسفية التي تخضع عادّة إلى المنطق الصارم. هذه اللغة لها من المرونة "ما تستطيع به أن تنشئ تعبيرات حتى لتلك الاستبصارات التي لا سبيل إلى اكتسابها إلاّ بمعارضة سيطرة المصطلح والقواعد الصورية"[4].

---

[1] مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص:180.

[2] مارتن هيدغر، أصل العمل الفنّي، مع مقدمة للفيلسوف غادامير، تر: أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، ط1، 2001، ص: 98.

[3] المرجع نفسه، ص: 26.

[4] بوبنز روديجر، الفلسفة الألمانية الحديثة، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص: 72.

إنّ "***هولدرلين***" عندما يصف نهر "الراين" إنّما يقوم بفعل "التسمية" بكلّ ما تحمل هذه الكلمة من دلالات كإضفاء الحقيقة والحضور على الشيء. إنّ الفكر واللغة من هبات اللوغس –يقول "***هيدغر***"– وإن اللغة هي التي وضعت الإنسان في التاريخ، وإنّ الطبيعة لتستيقظ، والروح تتجلى عندما يحضر الشعر. إنّ الشعراء يسمون الآلهة ويسمون الأشياء التي يعنونها، وبهذه التسمية أعانوا الإنسان على أن يتحقق لأول مرّة في التاريخ: كيف وضع العالم؟ ، وكيف اتصل بالأشياء من حوله؟ وكيف كان مثوله أمام الآلهة؟ وإذا كان الأمر كذلك: فالشعراء يستطيعون، بحسن اختيارهم للألفاظ أن يقيموا معايير الوجود الإنساني ومقاييسه"[1].

وفي محاضرة أخرى له بعنوان: الأرض والسماء في شعر "هولدرلين" يعتبر "***هيدغر***" أنّ الفعل (*Nommer*) يتضمن الجذر (*GNO*) والذي يعني المعرفة. فالتسمية بهذا المعنى تعرف أو تستدعي البعيد لكي يحضر. لهذا كانت الآلهة –يقول "***هيدغر***"– ضرورة ملحة. ولأنّنا كذلك نعيش زمن بؤس الفلسفة التي لم تعد قادرة على التعبير عن موضوعها الحميم ألا وهو الوجود، فإنّه من الضروري العودة دائما إلى الشعر.

يقول "***هولدرلين***" في بيت شعري استشهد به "***هيدغر***": "تعلم الإنسان كثيرا ومن أرباب السماء سمى الكثير". اللغة الأصلية هي التي تسمى الآلهة وتسمي جميع الأشياء في كينونتها، أي على ماهي عليه. وبعبارة أخرى تكتشف ماهيتها. وأن نقيم على هذه الأرض شعريا كما يقول، معنى ذلك أن نكون جوار الآلهة وماهية الأشياء فاللغة الأصيلة إذن هي لغة الشعر وحده القادر على رفع الحجب عن الوجود. الشعر يسمح للأرض والسماء وتدفق الأعماق وقوّة الأعالي بأن تتقابل وتتفاعل. وفي هذا التفاعل يتم الإظهار والإحضار[2].

عندما تسمي اللغة الموجود لأول مرّة، فإنّ التسمية من هذا النوع تحمل الموجود من أجل وجوده من هذا الموجود. هذا النوع من القول هو تصميم النور، الذي يعلن فيه أي شكل يصل به الموجود إلى المنفتح. الإلقاء هو تحرير قذف، يرسل فيه الكشف نفسه إلى

[1] مارتن هيدغر، في الفلسفة الشعر، تر: عثمان أمين الدار القومية للنشر والطباعة، القاهرة، ط1، 1974، ص: 24.
[2] مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، مرجع سابق، ص: 216.

الموجود بصفته هذه، والإعلان المقذوف به يصبح في الحين رفضا لكلّ فوضى صماء ينسحب إليها الموجود ويحتجب فيها[1].

إن أي تفسير واقعي للغة يجب أن يضع في اعتباره ازدواج الدلالة (*Ambivalence*) في اللغة. فهي يمكن أن تكون أداة توصيل لكنّها يمكن أن تكون كذلك وسيلة خداع. فماهي المعايير التي يمكن أن نحكم بواسطتها على نزاهة اللغة؟ ها هنا يمكن أن نسترجع المناقشة من جديد حول "الحقيقة" لاسيما فهم "**هيدغر**" للحقيقة بأنّها اللاتحجب، فقد فهم علاقة اللغة بالواقع في إطار عملية الكشف أو اللاتحجب. فليست اللغة صورة من الواقع حيث يمكن أن نحكم عليها بالصدق إذا كان كلّ جزء من أجزاء هذه الصورة يطابق الواقع الذي تمثله هذه الصورة. إنّ الحقيقة لا تكمن في القضية، بل في الواقع ذاته. واللغة تترك ما نتحدث عنه يظهر ويرى على أنّه ما هو موجود. وتنجح اللغة في عملية الاتصال إذا ما أنارت أمام شخصين أو أكثر وجودهم في العالم وإذا ما جعلت كلا منهم يرى ما يراه الآخر. ومن الواضح أنّ مثل هذا التفسير للغة يضفي أهمية كبيرة على النزاهة الشخصية لمن يستخدم اللغة بقدر ما يضفي أهمية على الدّقة المنطقية للغة ذاتها[2].

إنّ اللغة تعتبر في التصور السائد نوعًا من التبليغ، تستعمل في المحادثات والمواعيد، وفي التفاهم عموما، لكن اللغة ليست هذا فقط وليست أولا تعبيرا صوتيا ولغويا عما ينبغي تبليغه. إنّها لا تنقل الظاهر والمستور بوصفه شيئا مقصودا في الكلمات والجمل فحسب، وإنّما هي تحمل قبل كلّ شيء الموجود بوصفه موجودا إلى المنفتح. فحيث لا توجد اللغة، مثلما هو الأمر في الحجر، والنبات والحيوان، لا يوجد هناك كذلك انفتاح الموجود وتبعا لذلك انفتاح لما هو غير موجود ولما هو فارغ. ومن هنا يمكن القول إذن أنّ كلّ لغة ترتبط بالوجود الشخصي، فهي من جهة تعبر عن لغة شخص ما، إذ لا تنشأ من العدم، وإنّما هي منبع إنسان ناطق أو متكلم أو خطيب (*orateur*)، ومن جهة أخرى كلّ لغة هي لغة موجهة إلى إنسان ما. (ونحن نفترض أنّ ذلك يتحقق حتى ما إذا ما تحدث المرء

[1] مارتن هيدغر، أصل العمل الفنّي، مرجع سابق، ص: 98.
[2] المرجع نفسه، ص: 102.

إلى نفسه) فإحدى الوظائف الأساسية للغة هي تحقيق الاتصال[1]. ولكن إذا كانت اللغة وسيلة اتصال فكيف يمكن أن تكون وسيلة للخداع؟

إنّ هذه اللغة بمقدورها الكشف عن المجهول يجيب "**هيدغر**" ولكنّها أشد المقتنيات خطورة، إنّها أخطر الأخطار جميعا. ولكن لماذا؟ تبقى أشياء كثيرة غامضة بالنسبة إليه. هناك هوة بين الوجود ومعناه لا تستطيع اللغة أنّ تملأها. هذه اللغة تقف أحيانا كثيرة حائلا دون "تسمية" الوجود. وهذا ما يجعل مصطلح كالوجود غامضا تماما، كما هي اللغة غامضة وعاجزة. وعبارة "**هيدغر**" المعروفة: اللغة هي مسكن الكينونة ستتحول إلى مخبأ للكينونة، بمعنى أنّ اللغة تخفي من سر الوجود أكثر مما يظهر، فهل كان سبب عجز "**هيدغر**" عن صياغة إجابة نهائية وشاملة عن سؤال الوجود بسبب عجز هذه اللغة أم ماذا؟[2].

ينبهنا "**هيدغر**" هنا إلى تلك الهوة الموجودة بين الكلمات والأشياء، فقد تنحرف اللغة عن وظيفتها الحقيقية، إذا ما تم قبول دوغمائية (*Dogmatisme*) وآراء ببساطة لأنّها تمتلك سلطة أو لتاريخها الطويل في التراث، ففي جميع هذه الحالات تنحرف اللغة، إذ تتداول الكلمات لفترة طويلة لكنّها تسمح بوصفها كلمات فحسب، فلا يحدث التفتح، ولا يسمح لنا أن نرى الواقع الذي تعبّر عنه هذه الكلمات أو نستحوذ عليه. ولهذا السبب يفضل "**هيدغر**" العودة إلى المنابع، ومواجهة الطريقة التي توجد بها الأشياء، لا الطريقة التي يقال أنّها توجد عليها. وهذا لا يعني رفضا متغطرسا للتراث بأسره سواء في الفلسفة أو اللاهوت أو في الفنّ[3] وإنّما يعني بحثا نقديا للتراث ينقل إليها الواقع دون أن يسمح لنفسه بأن يحل محله.

من هنا، نفهم سر افتتان "**هيدغر**" بالاشتقاقات اللغوية والمعاني الأصيلة الأولى للكلمة (وذلك تطور تم من فترة مبكرة من فلسفته) ولقد سبق وأن لاحظنا الطريقة التي ربط بها فهمه للحقيقة بالكلمة اليونانية (*A-letheia*) التي تعني اللاتحجب. كما درس

---

[1] المرجع نفسه، ص: 215.
[2] المرجع نفسه،ص: 217.
[3] ماكوري جون، الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص: 214.

كثيرا من الكلمات اليونانية الأخرى لاعتقاده أنّ الوجود يفصح عن نفسه في هذه الكلمات. ولقد درس الكلمات الألمانية بطريقة مماثلة لاعتقاده: "بأنّ اللغة الألمانية تتفق مع اللغة اليونانية من زاوية الإمكانات التي تقدمها للفكر"، في أنّهما في آن معا أقوى اللغات كلّها وأكثرها روحانية"[1].

وبهذا، يستعين "**هيدغر**" بالفينومينولوجيا بوصف دراستها مفيدة لمعنى الوجود، فالفكر يبحث في طاعته لنداء الوجود –يقول "**هيدغر**"– عن "الكلمة". حيث يستعملها بين ظفرين أي اللجوء من جديد إلى الأبوخية، لأنّ الكلمة التي بإمكانها التعبير عن حقيقة الوجود ليست أي كلمة، إنّها ليست فقط مثقلة بالتعريف "الـــ"، بل بكلّ معاني التفكير الجوهري في حقيقة الوجود. إنّ اللغة هي مسكن الوجود، وبقدر ما يكون الشاعر قادرا على التعبير عن تجربة وجودية – كإدراك هشاشة الوضع الإنساني في العالم، أو تجربة السير نحو الموت– يكون قريبا من الوجود. فالعالم موجود هنا، ولا يطلب الظهور، إظهاره كما هو[2].

إنّ فلسفة "**هيدغر**" الوجودية تهتم باللغة بوصفها ظاهرة بشرية أكثر من اهتمامه ببنيتها الداخلية أو علاقتها بشيء. ففي حين يهتم التحليليون المنطقيون بالبناء المنطقي الداخلي للغة وبالطريقة التي ترتبط بها اللغة بالعالم، وكيف "تدل" الكلمات وإلى ماذا "تشير"، وكيف يمكن أن يكون للقضايا معنى وما هي شروط صدقها، فإنّ الوجودي على العموم "مارتن **هيدغر**" على الخصوص يركز انتباهه أساسا على الكلمة المنطوقة، على الكلام أو الحديث بوصفة ظاهرة بشرية كاملة، فهو يهتم بنبرة الصوت، وبالإيماءات، وبتعبير الوجه، وتلك كلّها خصائص لا يهتم بها المنطق، وإنّما تنتمي إلى الواقع اللغوي بمعناه الكامل الذي يضيع معناه عندما تحل الكلمة المطبوعة أو المكتوبة محل الحديث[3].

---

1 المرجع نفسه، ص: 219.

2 *HEIDEGGER (M) ,Acheminement vers la parole, op. cit.,, p :239.*

3 ماكوري جون، الفلسفة الوجودية، مرجع سابق، ص: 210.

وفي هذا الصدد يختلف "**جون بول سارتر**" في هذه الفكرة مع "**هيدغر**" إذ يعتبر "**سارتر**" أنّ اللغة ليست ظاهرة تضاف إلى الوجود من أجل الآخرين بل هي أصلا وجود من أجل الآخرين، يعني أنّها حقيقة، إن كان هناك ذاتية تمارس نفسها من أجل الآخر[1].

ويتفق عمل "**هيدغر**" مع ذلك الذي قدمه "**سورين كيركيغارد**" عندما أقرّ أنّ كثيرا من أشكال اللغة لا تحقق هذا التنوير والاتصال. إذ يقول "كيركيغارد" عندما أقر أن كثيرا من أشكال اللغة لا تحقق هذا التنوير والاتصال. إذ يقول "**كيركيغارد**": "يا لها من سخرية، أن يحط الإنسان من نفسه عن طريق الكلام فيهبط إلى مستوى أدنى من العجماوات ويصبح ثرثارا". ويستخدم "**هيدغر**" المصطلح نفسه "لفظ ثرثرة" (*Bavardage/Gerede*) للتعبير عن ذلك الضرب من الحديث الذي لا يوصل شيئا ولا يكشف عن الكائنات على نحو ما هي عليه:" إنّنا كثيرا ما لا نفهم الأشياء التي يدور حولها الحديث. وإنّما نصغي فقط لما يقال في الحديث بما هو كذلك"[2].

وبدلا من أن تكشف الثرثرة عن الأشياء وتفتحها أمامنا فإنّها تعتمها وتغلقها. وهكذا تتداول الكلمة وتتضمن بالفعل تفسيرا مقبولا لما نتحدث عنه، بل إنّها تصبح قاطعة لكنّها لا تتحقق أبدا دور الحديث الأصيل. وبالطبع فإنّ مثل هذا الحديث الثرثار هو الذي يميز" هم" أو "الجمهور" أو ما شئت من الأسماء، ويساعد في تدعيم سيطرتهم، ويحول دون مواجهة أصيلة أو خلاقة مع الأشياء ذاتها"[3].

الواقع أن "**هيدغر**" يرجع احتجاب الوجود أي الضلال الذي يعيش فيه الفكر الغربي إلى طريقة التفكير في الوجود التي ميزت هذا التفكير، ويختار "**هيدغر**"- كعادته- بيتا من قصيدة "لهولدرلين" يقول فيه:" ليل فارغ من المعنى نحن. نحن فعلا دليل فارغ من المعنى لأنّنا لا نفكر أو بعبارة أخرى لم نتجه نحو ما يجب التفكير فيه.

---

[1] المرجع نفسه، ص: 213.
[2] المرجع نفسه، ص: 215.
[3] مارتن هيدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، تر: عبد الهادي مفتاح ومحمد سبيلا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995، ص: 205.

"... ونحن بالقدر الذي ندرك فيه الكائن في كينونته، أو بلغة معاصرة، تتمثل الموضوعات في موضوعيتها، نكون مزاولين للتفكير، بل أنّنا بهذه الكيفية، نكون مزاولين للتفكير منذ زمن طويل، إلاّ أنّنا لا نفكر بعد على نحو خاص مادمنا لا نعتني بهذا الذي تكمن كينونة الكائن فيه عندما تتجلى كحضور"[1].

إنّ تفكيرنا في ماهية الوجود هو الذي يبيح لنا أن نصل في النهاية إلى فكرة البيت أو المسكن، ولا شك أنّ رؤية "**هيدغر**" للغة تسمح بمزيد من الاستخدامات المعتمة والرمزية للكلام. ورغم أنّه لا يمكن الحديث عن سر الوجود الغامض بنفس اللغة الحرفية التي تتحدث بها عن كثرة الموجودات المتناهية، فإنّه إذا كانت كلّ لغة هي مسكن للوجود وهبة من الموجود فلا بد أن يحدث فيها لون من الكشف عن طابع الوجود.

[1] المرجع نفسه، ص: 206.

المبحث الثاني: إشكالية التعبير في فلسفة " ميرلوبونتي "

لا شــك أن اللغة وظيفة أساسية في التعبير عن الأحــاسيس و المشاعر وإيصال الأفكار إلى المخاطب. فاللغة بهذا الاعتبار وسيلة للتفاهم بين البشر و أداة لا غنى عنها للتفاهم بها في حياتهم. والتعبير *expression* –الذي هو وظيفة أساسية في اللغة– يفصح الإنسان به عما في الذهن عن طريق الكلام المنطوق أو اللغة المكتوبة أو الإشارة أو الرمز أو الرسم أو الموسيقى أو غير ذلك[1].

أضف إلى ذلك أن التعبير أمرلا يختص به الإنسان لأن الحيوانات تستطيع هي كذلك أن تُــعبّر عن حاجتها الضــرورية بجُملة من الأصــوات والحركات وأن تتفــاهم فيــما بينها ببعض الصرخات المتمايزة مــن حيث الشدة والارتفاع و النغم. وتصدر عنها تلك الصرخات في ظروف معّينة، للإشارة إلى خطر داهم أو طعام جاهز أو رغبة جنسية عارمة[2]. ويتخذ التعبير شكلين، فإما أن يكون فطريا أو طبيعيا، وإما أن يكون وضعيا أو اصطلاحيا. فأما النوع الفطري، فهو لغة العواطف و الانفعالات والأحاسيس، في شكلها الخام، قبل أن تخترع لها الحضارة ما شاءت من المصطلحات والتعابير، وقبل أن يصطنع لها المجتمع قوالب الألفاظ وصيّغ الجمل.إن التعبير الطبيعي يتم بواسطة الصراخ والضحك والبكاء واحمرار الوجه، وغير ذلك من المظاهر غير الإرادية التي ندركها بالحواس، ونستدل بها على معاناة الشخص المُتلبس بها كالألم أو الحزن أو الخوف وما إلى ذلك[3].

أما النوع الوضعي، فهو لغة التفكير والعمليات العقلية المعقدة، ولغة الحضارة والتقدم، وبها يتعامل الناس في حياتهم يتفاهمون لقضاء شؤونهم.

ويتميّز هذا النوع من التعبير عن النوع الأول بأنه إراديا ومقصودا، وبعدم اقتصاره على الحاجات الضرورية للبقاء، إذ يمكن بواسطة اللغة الاصطلاحية أن نُعبّر

---

[1] روزنتال يودين، تر/ سمير كرم، الموسوعة الفلسفية (وضع لجنة من العلماء و الأكاديميين السوفياتيين)، دار الطليعة للطباعة و النشر، ط6،1987 ، بيروت، ص: 63.
[2] حنفي بن عيسى، محاضرات في علم النفس اللغوي، ط1 ، 2003، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص: 73.
[3] المرجع نفسه، ص: 73.

عن كل شيء سواء منه الضروري أو الكمالي، وسواء كان ماديا أو روحيا ، ملموسا أو مجردا[1].

وباعتبار أن الجسد *Corps* هو كيان أولى متعدد الدلالات والــوظائف، وباعتبار الجسدي *Corporel* مسرح ومجال التعبيرية ، فإن الإنسان في الأصل هو حضور جسدي في العالم، وفضل وجوده يكمن في قدرته على التعبير .

من ثمة نجد أن الجسد يُمسرح دائما تعبيراته تلك عبر صور متعددة، فهناك الجسدي الصامت كالمظهر الجسدي و تعابير الوجه، وهناك الجسدي الحركي كحركات المناضل والممثل المسرحي والرياضي...، وهناك الجسدي الاجتماعي المُسنّن الذي يتبدى في العمل اليدوي والحرفي. وهناك أخيرا الجسد الإخباري المتمثل في لغة الصم والعلامات المتبادلة بين البحارة، أي كل جسد "منطوق" ينتج عنه فعل اجتماعي. إن الجسدي يبدو في نظرنا جسدا وظيفيا وتواصليا اجتماعيا، إنه جسد مرجعي يخضع لقوانين المؤسسة التواصلية الاجتماعية و يوظف معطياتها[2].

وإذا نحن فهمنا الإنسان باعتباره كائنا – في العالم – فإن جسده المعيش أو جسده الحي أوجسده البدني (حيث يلزم فهم البدن *CHAIR* بالمعنى الذي أعطاه إياه "***ميرلوبونتي***" في المرئي و اللامرئي) يشكل جزءا لا يتجزأ منه، من غير أن يكون أبدا قابلا لأن يُعْزل عنه كجزء مستقل، وبهذا المعنى يكون الجسد البدني ظاهرة مندمجة في العالم ومحكومة بوجود أنطولوجي عام[3]. وفي هذا الصدد يقول"***ميرلوبونتي***"أنني ألحظ الأشياء الخارجية بجسدي،و أعمل على أن تكون لدي نظرة نهائية و مكتملة عنها، غير أنني لا أدرك جسدي بعين خارجية، وإنما بهذه العين التي أمتلكها. إن إدراك الجسد الشخصي يتم عبر الحواس التي يتم بها إدراك العالم، ولكي أستطيع إدراك جسدي كلية، عليّ امتلاك جسد ثان يكون بدوره غير قابل للملاحظة[4].

---

1 المرجع نفسه، ص: 74 .

2 فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، إفريقيا الشرق،1999، الدار البيضاء، المغرب، ص–ص: 27–28

3 *Bernard Andieu : les cultes du corps (éthique et science), éditions L'HARMATTAN,1987, Paris, p :107.*

4 *M.M.ponty : phénoménologie de la perception op-cit. p : 107*

إن التواصل اللاشفوي أكثر فصاحة ونزاهة ودقة من التواصل الشفوي. فهو أكثر تلقائية وأقل خضوعا للسيطرة أو للمُواربة. وهو بمثابة نافذة تُطل على الأحاسيس الحقيقية للفرد وتكشف مواقفه. ويمكن للكلمات أن تخدع، فكثير من الناس لا يعني ما يقول أو يقول ما لا يعني.بينما تبقى لغة الجسد نشاطات عقلية تحت عتبة الوعي تفضح ما تفكر وتشعر به حقيقة. وبالتالي نؤكد مقولة "ما تقوله بجسدك يمكن أن يكون أكثر أهمية مما تقوله في كلماتك"[1]. إذن كل إدراك للآخر لا بد أن يمر بتجربة الجسد. هذه القاعدة الفينومينولوجية تجعل من تجربة الحياة في صورتها الواقعية شرط إمكان لمختلف التجـــارب المعاشة والممارسات لأن "كل معرفة تبتدئ بالتجربة"[2]، ولأن الجسد هو أيضا المساحة الطوبولوجية والأنطولوجية التي تتحرك فيها و تنتقل عبرها جملة التجارب المعاشة و السلوكات. ليس فقط لأن الجسد الحامل للإدراك الحسي عبر الأعضاء التي تتصل اتصالا مباشرا بالعالم الخارجي بل ولأنه يحمل أيضا إدراكا حدسيا يجعل الوعي الخالص والمُتعالي يدرك موضوعه مباشرة. ولا يستغني الوعي عما يفيده به الإدراك الحسي مناإحساسات وانطباعات حسية و لكنه يستقل بتعاليه وإدراكه الحدسي في فهم أشياء العالم عبر القصدية المتضمنة فيه عنــد "***هوسرل***" أو عبر اندفاعه الأنطولوجي نحو موضوعه عند "هيدجر"[3]. لكن يبقى الجسد مع ذلك المبدأ والمسار لأنه الموضوع أو الظاهرة –الموجودة في العالم– والمتصلة والمرتبطة بالمواضيع و الظواهر الأخرى .

إن الإحساسات والانطباعات والعواطف والهيجانات والألام واللذات كلها تجـــارب تخترق الجسد وتتموقع على هامشه في نقطة اتصاله بالأشياء وانفتاحه على العالم[4]. هكذا تدرك الأجساد والذوات بعضها البعض بحكم انتمائها إلى عـــالم مشترك مُعطى لمجموع هذه الإدراكـــات كتجارب معاشة. والإدراك الموضوع لهذا العالم تحدده ماهية التواصل الذاتي[5]. إن الجســـد يعمل على طريقة منارة حدودية ليُعيّن حدود حضور الشخص تجاه

[1] أوجين راود سيب، تر/حسن بحري، مقال: قوة التواصل اللاشفوي، مرجع سابق، ص: 136.
[2] *Edmund Husserl : Recherches logiques,I,op. cit., p :81*
[3] محمد شوقي الزين ، تأويلات و تفكيكات، مرجع سابق، ص: 55.
[4] المرجع نفسه ، ص: 55.
[5] المرجع نفسه، ص: 56.

الآخـــرين[1]. وهذا الحضور الجسدي قد يتجلى تعبيريا من خلال الفن، فالفن يبقى تعبيرا وجدانيا عن ذات الفنان، وعن جمالية الواقع امتزجا معا ليُقدما لنا لوحة فنية أو قطعة موسيقية أو أغنية أو نحتا...إلخ. ويتوزع التعبير الفني بين رؤية واقعية للأشياء، وبين صور عفوية حالمة يسيطر عليها المجاز، والرمز إلى جمال الطبيعة من بيئة الفنان التي عاشها. وقد لعبت الفنون التشكيلية، من رسم وتصوير ونحت، دورا مهما في تشكيل الثقافة المعاصرة ،وعبّر بعضها عن فن إبداعي رفيع سواء كان رومانسيا أو واقعيا[2]. فالتعبير الفني يبقى عملية امتزاج كامل بين الذات و الموضوع، وأن الموضوع الذي هو فـــي أصله شيء خارج عن الذات يصبـــح بعد التجربة الفنية مُستساغا وقابلا للذوبان في فضاء الخبرة الشخصية للفنان[3]. ونرى أن الحكم الجمالي هو تلك العلاقة القصدية التبادلية المباشـــرة، بين الوعي والموضوع، والذات الواعية هي التي تستحضر الجمال في "حضرة"الجمال في العالم. فالجمال يتميز بالحضور في ظاهرة الجمال، وحقيقة الجمال تتجلى في مظاهر وظواهر الموضوعات الجميلة في جدلية الوجود والموجود، والحلم والواقع. والجمال لا يتحدد إلا بذاتية الجمال، الجمال في ذاته، الذي نراه بعين القلب والروح، في الوردة التي تنثر عطرها ولا تنثر فكرة الوردة[4]. وبالتالي فالإدراك الجمالي يستلزم قدرة إبداعية تُمكنه من الإبداع والإحساس بالجمال، وهذه القدرة الإبداعية موجودة في الإنسان المبدع في داخله وفي أعماقه، وهو كامن في العقل البـــاطني اختزنه الإنسان مما اكتسبه من خبرات جمالية وفيه تنظيم الصـــور والمعاني بشكل دقيق حيث تتداعى عند استدعائها[5]. وأهم ما يميز الفكر الفلسفي المعاصر هو اهتمامه بالبعد الجمالي في التجربة الإنسانية، بوصفه أفقا جديدا للإنسان، ونلاحظ كذلك تنوع الاتجاهات الجمالية على نحو غير مسبوق في الفكر الفلسفي،فلم يعد البُعد الجمالي أحد أبعاد التجربة الفلسفية

---

[1] دافيد لوبروتون، تر/ محمد عرب صاصيلا، أنتروبولوجيا الجسد والحداثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1 ،1993، بيروت، لبنان، ص: 21.

[2] صالح رضا، مقال: لغة الفن التشكيلي في القرن 20، مجلة عالم الفكر، المجلد 26، العدد2، 1997، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، ص. 69.

[3] محمد زكي العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر،دار النهضة العربية، 1981، بيروت ،لبنان. ص: 52.

[4] جميل قاسم ، مقال: نقد الحكم الجمالي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 108 –109، ص : 47 .

[5] مصطفى عبده، فلسفة الجمال (و دور العقل في الإبداع الفني)، مكتبة مدبولي، ط2، 1999، القاهرة، ص: 89.

للمفكر،و تأتي في ذيل اهتماماته كتطبيق لمنهجه العام في مجال الفن والخبرة الجمالية، وإنما نجد بعض المفكرين يُصبغون فلسفتهم كلّها بصبغة جمالية، وظهرت صورة الفيلسوف المشارك في الحياة الثقافية لمجتمعه، ناقدا ومُحللا للأعمـال الفنية والأدبية[1]، ونجد هذا لدى "***هيدجر***" و"***ميرلوبونتي***" وغيرهم من الفلاسفة المعاصرين على اختلاف اتجاهاتهم .

لقد كان هناك بين فلاسفة القرن العشرين ونقاده خاصة ، تأكيد كبير على استقلال العمل الفني، وكيفيته الموضوعية، كموضوع في ذاته. وهذا التأكيد على استقلال العمل الفني أيده أيضا علم نفس الجشطلت" بتأكيده على الموضوعية الظاهرية للكيفيات المميزة "للصيغة الكلية" أو "الجشطلت" الخاص بالعمل الفني، وأيدته كذلك الفلسفة الفينومينولوجية والتي أطلقها "***هوسرل***" أولا[2].

وقد أراد "***هوسرل***" أن يحل مشكلة الإدراك الحسي والمعرفة بوجه عام من خلال تجاوز ثنائية الذات والموضوع، أي من خلال تجاوز النزعتين العقلانية والتجريبية معا. وقد وجد الحل في "القصدية" التي بمقتضاها يكون هناك ارتباط بين الذات و الموضوع، ويكون الوعي متجها باستمرار نحو الموضوعات. وعلى هذا الأساس رأى "***هوسرل***" أن الإدراك الحسي هو فعل من أفعال الوعي يتميز بأنه يقصد موضوعات حاضرة بذاتها أو "بجسميتها" أمام الوعي، وهي تظهر له على التتابع من خلال منظورات جانبية، أما التخيل فهو وعي يقصد موضوعه بوصفه غائبا. وغاية الإدراك الجمالي هي رؤية القصد، أو الدلالة التي يطرحها العمل الفني ذاته[3]. وقد طور "***ميرلوبونتي***" نظريته في الإدراك، اهتم خلالها بالتحليل المفصل لتطور علاقات الشكل والخلفية في الفن، وعلى نحو خاص في فن التصوير ، و باعتبارها – هذه العلاقات– أساس الفهم. ونشاط الرؤية – بالنسبة له– أحد

---

[1] رمضان بسطاوي محمد ، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت(أدورنو نموذجا)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، ط1، 1998، بيروت، ص: 17.

[2] شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي (دراسة في سيكولوجية التذوق الفني)، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، الكويت، 2001، ص: 120 .

[3] المرجع نفسه، ص: 121 .

الشروط الأساسية للوجود الإنساني، وفن التصوير خاصة هو التجسيد المناسب للرؤية ،الرؤية كما قال شرط أساسي للوجود الإنساني[1].

إن الفنان المصور، في رأي "***ميرلوبونتي***" ينبغي– وفقا لمـــا قاله *Paul valéry* "أن يأخذ جسمه معه"، وهذا يحدث فقط عندما يُسلم الفنان جسده للعالم ، بحيث يستطيع تغيير هذا العالم، وتحويله إلى لوحات فنية[2].

إن الجسد خـــلال الفن "ينظر ويُنظر إليـــه"، إنه ينظر إلى كل الأشياء، وينظر إلى ذاته و يتعرف عليها كذلك[3].

وبالعودة إلى نظرية "***ميرلوبونتي***" في الإدراك، نجده يرفض النظرة العقلية التي تجعل الإدراك يتوقف في جوهره على أفكارنا وذكرياتنا وتصوراتنا السابقة، أي أن الرؤية الحسية هي رؤية عقلية، لأن إدراكي للشيء هو تعرفي على الأفكار والتصورات المطابقة له في ذهني. كما يرفض النظرة الواقعية التي تختزل الإدراك في ظاهرة موضوعية تحدث في الطبيعة عن طريق التقاء موضوعات خارجية مكتملة التكوين وآلة تسجيل تستنسخه كما هو[4].

إن "***ميرلوبونتي***" يعيد طرح مشكلة الإدراك من زاوية مغايرة، حيث يعتبره وسيلتنا الأولى في الانفتاح على العالم الخارجي و الاتصال به، إنه اندراجنا في العالم و في الطبيعة. و الإدراك "ظاهرة أصلية"، لأنه يقوم على الطبيعة التي هي قاعدته الأساسية، وعلى التاريخ الذي هو أساسه لأنه هو الذي يحول الزمان الطبيعي إلى زمان تاريخي، وبالتالي يُحقق معنى الوجود لكل كائن يمكن تصوره، فلا نستطيع أن نفهم شيئا إذا لم يكن مدركا وقابلا للإدراك[5]. إن الإدراك ظاهرة أصلية لأنه نقطة البدء لكل النشاطات والمعاني، ومن دونه من غير الممكن أن نتصور أيًا كان، فنحن لا نتصور ولا نفهم إلا ضمن مجال إدراكي، وكل

---

[1] *Florence Begel: la philosophie de l'art , éditions le seuil,Paris,1998, p :59 .*

[2] شاكر عبد الحميد ، التفضيل الجمالي ، مرجع سابق ، ص :122 .

[3] *Renée Bouversse : l'expérience esthétique, ARMAND Colin, Paris, 1998, p : 40.*

[4] أنظر رشيد دحدوح في مقال: معجم مصطلحات فلسفة ميرلوبونتي، من كتاب (كوجيتو الجسد) ،مرجع سابق، ص: 103 .

[5] *M.Merleau Ponty : phénoménologie de la perception op. cit., p : 370.*

ما لا يقع ضمن هذا المجال لا يمكن إدراكه. إذن، فالطرح الفينومينولوجي يرى ضرورة الذهاب إلى ما وراء تلك القسمة الثنائية الخاصة بالذات والموضوع. وذلك من أجل الالتقاط للخبرة الإنسانية في تجلّياتها الكلية، وعلى الرغم من صعوبة هذا الأمر، فإنه يعني أيضا أن الخبرة الفنية هي الأساس الذي يتجلى من خلاله اندماج الإنسان على نحو مباشر في العمل الفني[1].

ورغم أن هناك فرق بين الفن و الفلسفة، من حيث أن الفيلسوف يسعى إلى تفسير العالم، والفنان يسعى إلى إبداعه[2]. إلا أن رابطة المشاركة بين الفلسفة و الف نجدها كبيرة كما هي بين فن الرسم (وخاصة عند سيزان)[3] وبين فكر "***ميرلوبونتي***"، حيث نجد أن ***ميرلوبونتي*** " يعثر عند " سيزان" على قلق مماثل لقلقه[4]. ومن البداهة أن يكون كل فن في الرسم يفترض تصورا معينا عن الواقع، ويتضمن بالتالي أنطولوجية ما. إلا أن المفارقة عند " ***ميرلوبونتي*** " أعمق بكثير. فمن جهة، كل تاريخ فن الرسم الحديث و جهده للتحرر من التوهمية، له معنى ميتافيزيقي[5]، ومن جهة ثانية، ليس من واجب الفلسفة أن تجني هذا المعنى الحاضر في لوحات "***سيزان***" و لوحات التكعيبيّين[6]، وأن تطهر التصور الذي يحمله ذاك المعنى. على العكس تماما إن "***سيزان***" فكر من خلال الرسم *Pense en peinture*[7] وحَوَّلَ رؤيته إلى إيماءة، وكان " الفكر الصامت " لفن الرسم لديه وسيلة حررَ الفكر من حوادث الكلام. و في اعتبار كون إدراك الجسد الحي يقدم لنا مدخلا للوصول إلى الواقع و (

---

[1] شاكر عبد الحميد ، التفضيل الجمالي ، مرجع سابق،ص:125 .

[2] *M.Merleau Ponty : la Nature (notes,cours du collège de France),établi et annoté par DOMINIQUE Séglard,éd du seuil, Paris, 1999, p :7*

[3] احتل "بول سيزان" مكانة رفيعة في الفن الحديث، وهو رسام فرنسي يمتاز بألوان حية و تعمقة في تحليل الظل والنور، لا سيما في تصوير المشاهد البرية لإقليم بروفانس. ويعتبر تحليله للطبيعة على أساس الشكل المكعب والأسطواني منطلقا للمدارس الفنية الحديثة التي أعقبته (أنظر كتاب الوجودية ،جون ماكوري، مرجع سابق، ص:381).

[4] *M.Merleau Ponty : le visible et L'invisible, op. cit., p :29 .*

[5] *Ibid., p :24.*

[6] التكعيبية *le cubisme* : هي حركة في فن الرسم المعاصر، أثرت في كل المدارس التشكيلية، سعى القائمون بها إلى البحث عن الشكل واستكشاف الحقيقة الجوهرية من خلاله. وما يمكن أن يقال عن "سيزان" فنان المرحلة الإنطباعية أنه كان اول من فتح الطريق للإتجاه التكعيبي دون قصد منه، ودون أن يهتدي إلى هذه المرحلة، ومن أهم ميزاتها أنها تعتمد على الإبداع المطلق الإبتكار، فهي ترفض الواقع واتباع الأصول القديمة ، والفن هو تجربة ذاتية دون الإهتمام بالمضمون

(*voir jean-pierre Néradau : dictionnaire d'histoire de l'Art,1er édition, puf,1985, p :153*.

[7] *M.Merleau-ponty : le visible et L'invisible, op. cit., p :60 .*

إلى الكائن)، وفي اعتبار أن فن الرسم قد وُلد من هذا الجسد المدرِك، وأنه يُقدمه من ثم له ، فإن حركة الرسام هي سلفا أنطولوجية[1].

إن فلسفة "*ميرلوبونتي*" هي على الأرجح الأنطولوجية الأولى المبنية على فن الرسمو ليس ضده. والحال أنه يمكننا التساؤل عما إذا كان هذا الكوجيتو الجسدي الذي يحله "*ميرلوبونتي*" مكان الوعي باعتباره ذاتا نشيطا من الإدراك، ليس وحشا يجمع بمهارة كبيرة بين صفات الوعي وصفات الجسم. ولكن عندئذ تكون حركة الرسام الذكية، في بساطتها، حجة ثابتة[2].

لقد إهتم " *ميرلوبونتي* "بأعمال "*سيزان*" وانصبت عليه تحليلاته، ليس لأنه يمثل مصدر طراز جديد في فن التصوير في التاريخ ولكن لكونه أكد هو نفسه أن "المنظور يفكر في"*le paysage se pense en moi*. و ما لاحظه "*ميرلوبونتي*" في أعمال هذا الفنان أنه لا يوجد تقليد للعالم *imitation du monde*، ولا يوجد تمثل ذاتي في أعماله *représentation subjective*. و إنما هناك محايثة *une immanence* للمنظور و المرئي، في نفس لحظة الإبداع،عندما يكون الرسام يفكر من خلال الرسم[3].

وعادة ما ينظر إلى "*سيزان*" على أنه أعظم شخصية مؤثرة في الفن الحديث، وربما تشير أعماله إلى ضرب من التوازي مع الحركة الوجودية، إذ نرى عنده نهاية للأشكال التقليدية في الفن و خلقا لأشكال جديدة، و هو يُمكننا من أن نرى الأشياء بطريقة جديدة، وفي علاقات جديدة[4].

وعدم فهم أعمال "*سيزان*" لم يكن نتيجة نقص بصر *la Myopie* لبعض الرسامين أو النقاد، وإنما هي نتيجة لتعقدها الواقعي، وإلى الطابع النوعي للنسق الفني الذي طوره الفنان طيلة حياته، وبدون أن يستطيع الوصول إلى تحقيقه بشكل كامل في أثر فني. وبالتالي يمكن أن نقول أن "*سيزان*" هو بلا شك الرسام الأكثر تعقيدا للقرن التاسع عشر

---

[1] جان لاكوست، تر/ ريم الأمين، فلسفة الفن ، عويدات للنشر و الطباعة، ط1، 2001 ، بيروت ، لبنان .ص:109.
[2] *M.Merleau-ponty : Signes,op. cit., p :57.*
[3] *Florence BEGEL :la philosophie de l'art,op. cit., p :59 .*
[4] جون ماكوري، الوجودية، ترجمة امام عبدالفتاح امام،سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1982، ص: 381.

حيث كتب عنه *Lionello venturi* قائلا: "أمام عظمة سيزان يعتريني نوع من الخوف، ويكون لدي انطباع بأنني أدخل عالما مجهولا،غنيا،صارما، وهو يملك قمما عالية، لا يمكن بلوغها"[1] وكان البعض الآخر يرى أن هناك تنوع أسلوبي غريب، ومستوى مختلف للمسات النهائية للوحات، وكان الآخر يرى أن لوحاته غير منتهية، وبالتالي يجب عزلها عن الأعمال الجيدة[2]. حتى أن "***سيزان***" نفسه كان يشعر بأن هناك استحالة لتحقيق ما يشعر به ، و لم يكن راضٍ على لوحاته، من حيث أنه كان يرى دائما أن ما أنجزه غير كامل أو يحتاج إلى إضافات أخرى[3]. ورغم ذلك يمكن أن نقول أن "***سيزان***" يشكل معلما أساسيا في تطور الثقافة الفنية الغربية، ويُشكل حضورا قويا من خلال تأثيره البالغ على الفن في القرن العشرين. و أصبح اليوم يطلق على طريقته "النسق الفني لـــ "***سيزان***"[4].

لقد كان يبدو من لوحات "***سيزان***" في شبابه أنه يسعى لتصوير التعبير أولا. وكانت اللوحات التي رسمها في بداية حياته الفنية نوعا من التسجيل للتعبيرات المباشرة متخطيا الأشياء ذاتها. ولذلك فشل دائما في محاولة التقاط هذه التعبيرات. وتعلم "***سيزان***" من هذه التجارب شيئا فشيئا أن التعبير هو لغة الشيء نفسه، وأنه يولد مع رسومه و معالمه. ولذلك أصبح التصوير عنده محاولة مستمرة لبلوغ سيماء الأشياء والوجوه عن طريق الإحياء المتكامل أو بعث الحياة كاملة في رسومها ومعالمها الحسية. وهذا ما تؤديه الطبيعة ذاتها في كل لحظة. ولهذا يصح أن يُقال عن المناظر التي يصورها "***سيزان***" أنها تنتمي إلى عالم سابق على هذا العالم حيث لم تظهر للناس بعد[5].

وبالتالي يمكن أن نقول أن تحديد معنى الرسم و منزلته، في الوضع الراهن يستوجب أن نلاحظ اعتباطية اقتران الصورة بالخطاب اللغوي. وهو ما برز مع

[1] *ANNA BARSKAÏA et autres : Paul cézanne,éditions cercle d'art,Paris,1999, p :6.*
[2] *M.Merleau- Ponty : Notes de cours 1959 – 1961 ,éditions GALLIMARD,1996, p :7.*
[3] *Ibid., p : 7.*
[4] *Ibid., p : 9.*
[5] عبد الفتاح الديدي، الإتجاهات المعاصرة في الفلسفة، مرجع سابق، ص:17.

الانطباعيين[1]، حيث تبيّن لهم أنه لا وجود لتمثيل وفي للواقع، لأن الواقع غير قابل لتسمية ملائمة إنه دوما في حاجة إلى قراءة أولى أو إلى تأويل[2].

وإذا كان الحيز في فن الرسم لا يتجاوز مستوى السطوح لأنه يعرض للعين المساحات المنظورة أو النقاط و الخطوط، فإن الرسم يؤسس بل شك الإدراك الحسي البصري على غرار الهندسة المعمارية التي تؤسس الانتصاب أو النحت الذي يؤسس اللمس أو الشعر الذي – كما يقول هيدجر– يؤسس اللغة[3].

إلا أن الإبصار الذي يقيمه الرسم ليس مجرد إدراك حسي لأن هذا الفن يسمح في ذات الوقت بفهم العالم المرئي و شده إلى وجود الإنسان. وقــد بيّن "***ميرلوبونتي***" كيف يُحول الرسام العالم إلى رسم عن طريق جدلية الإبصار والحركة الجسدية حيث "يرتبط العالم المرئي بوجودي"[4] لأن الجسد بما هو مُتكوّن من نفس النسيج المُتكون به العالم يكون مرتبطا بهذا النسيج وتكون الأشياء جزءا لا يتجزأ منه. لأن الجسد "بما هو راءٍ ومرئي" يرى نفسه و يرى أنه يرى و يلمس بأنه يلمس ، بحيث يُمكن فن الرسم الجسد من إدراك كثافة العالم المرئي بقدرة شبه سحرية. وهكذا يُسهم "***ميرلوبونتي***" في تأملات الجمالية الفلسفية المخصصة لفن الرسم متجاوزا بذلك الدراسات الجمالية الوضعية منها والوصفية[5].

إن التطور الذي شهده فن الرسم منذ ظهور النزعة الانطباعية، والذي تواصل إلى يومنا هذا، يُبيّن بكل وضوح الدور الرئيسي الذي تضطلع به المخيّلة أكثر فأكثر في فن يبدو وكأنه مُوجه لاستنساخ ما نراه في الواقع، إذ ينشغل الرسام بالإحساس البصري[6]،

---

[1] الإنطباعية *Impressionnisme*: مذهب الإنطباع هو طريقة في الفن أو في النقد تقوم على التعبير عن الإنطباعات المباشرة من غير الرجوع إلى أصول أو قواعد متفق عليها. وبالتالي فهو يتجاوز فن الرسم التقليدي و الرسمي الذي لم يعد يتماشى مع روح العصر،

voir petit Larousse de la peinture sous la direction de MICHEL LACLOTTE,Tome 1,Librairie Larousse, Paris,1979, p :870.

[2] توفيق الشريف، فلسفة الفن، مرجع سابق، ص: 82.

[3] المرجع نفسه، ص: 84.

[4] *M.Merleau-ponty :L'œil et l'esprit op. cit., p :28.*

[5] توفيق الشريف، فلسفة الفن، مرجع سابق، ص: 85.

[6] *M.Merleau-ponty :L'oeil et l'esprit op. cit., p:29.*

بالضوء واللون، أي يرسم وفق نظره أو ما يراه حسب الموقع الذي يحتله، ووفق الضوء في تدرجه عند اللحظة التي يرسم فيها، ولا يهم الشكل لأن الرسام "لا يعرف ما يقوم به" كما يقول أحدهم، إنه يرفض المعرفة ولا يُدرك ما يقوم به إلا عندما ينتهي من رسمه، بحيث كأن نسبة الاختراع ضئيلة، إلا أن القوة التعبيرية للون تتدخل، فنجد ألوانا حارة كاللون الأحمر الذي يُثير القوة الحياتية و ألوان هادئة مثل اللون الأخضر ثم ألوانا تُعبّر على الاتزان بين العالم الخارجي و الإحساس الداخلي[1].

وتتفاعل الألوان فيما بينها وتتداخل فتؤثر على بعضها البعض و كأنها أشخاص حقيقيون. وقد يحطم بعضها البعض، ولذلك يُقال هناك انسجام في الألوان و ترابط ممكن بين اللون و الحياة النفسية الإنسانية. وعليه فإن دور الإبداع أو الاختراع هو في إبراز هذا التوازن بعيدا عن كل استنساخ[2].

ففي فن رسم الصور البشرية كالوجه مثلا، يستطيع الرسام التعبير عن حالة وجدانية عن طريق اللون والضوء والظل. وقد تتجلى كل الحياة النفسية من رؤية أو إبتسامة يرسمها الرسام، كما يبرز تأثير الأحداث في النفس وتطلعات الإنسان التي لم يستطيع تحقيقها في تقنيات وُضعت لهذا الغرض[3].

وإذا عدنا إلى مسألة المنظورية أو الرؤية، نجد هناك إجماع لدى كثير من النقاد ومؤرخي فن الرسم على أن الانعطاف الحاسم الذي عرفه ميدان الرسم في عصر النهضة، يرجع بالدرجة الأولى إلى اكتشاف تقنيات المنظورية وإلى إقحام مفهوم جديد للمكان في فضاء اللوحات الفنية[4].و يعتبرون غالبا هذا الاكتشاف بمثابة انقلاب جذري على المستوى الجمالي لأنه ساهم بشكل مباشر في بناء نمط من التمثلات التصورية تتسم بخصائص جديدة مقارنة بنمط التمثل التصويري الذي ساد في العصور الوسطى[5].

---

[1] توفيق الشريف، فلسفة الفن، مرجع سابق، ص : 85.
[2] المرجع نفسه، ص: 86.
[3] المرجع نفسه، ص: 87.
[4] أردنال جمال، مقال: المنظورية والتمثل (مقاربة فلسفية لمفاهيم المكان و الرؤية في فن الرسم)، مجلة فكر ونقد، العدد 13، 1998، السنة الثانية ، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص: 93.
[5] المرجع نفسه، ص: 93.

إن قضية المنظورية ليست حكرا على تاريخ فن الرسم لوحده بل هي قضية شغلت الفلسفة أيضا بنفس المقدار الذي شغلت تاريخ الأفكار. ولعلّ "***ميرلوبونتي***" نموذج مُعبّر، ذلك لأن إقباله على فن الرسم لم يكن قط أمرا عارضاً بل كان دوماً يجد تبريره في اهتمامه المتزايد بتجربة الإدراك و الرؤية، إذ داخل هذه التجربة بالضبط نستطيع فهم المكانة المتميزة التي أولاها للرسام الفرنسي "***سيزان***" على وجه التحديد[1]، كما ذكــرتُ ذلك سابقا. وإذا كان "***ميرلوبونتي***" لا يخفي إعجابه بقدرة الرسام على النفاد بالمشاهد إلى عوالم الرؤية بل قدرته على خلق عوالم تشكيلية قائمة على جمالية الألوان والأحجام والأشكال، فلأنه ظل على اقتناع... بأن فضاءات اللوحة تُعبّر عن إدراك مبني و مصطنع، وأن السؤال الرئيسي، كما يقول هو نفسه، هو: كيف بإمكاننا أن نعود من هذا الإدراك الذي صنعته الثقافة إلى الإدراك " الخام " أو "المتوحش" ؟[2]

ذلك هو السؤال المركزي الذي نجده في ثنايا فلسفة "***ميرلوبونتي***"، وهو السؤال الذي يسمح لنا بالقول: إن تأملاته العديدة في فن الرسم كانت تتوخى بالدرجة الأولى فهم آليات الإدراك الذي صقلته الثقافة لأجل الغوص في خبايا الإدراك "الخام "الذي ينتجه المعيش". لذلك لن نستغرب إذا وجدناه يصرح : "إنني أقول بأن منظورية عصر النهضة هي حدث وليد الثقافة، وأن الإدراك نفسه متعدد الأشكال *Polymorphe*[3].

لكن ما يبرر هذا الحكم يرجع إلى إيمان "***ميرلوبونتي***" بأن الإدراك الخام يسبق المنظورية وأن "المعيش" يتصدر العالم الموضوعي.

وفي نفس هذا الإطار نجد "***ميرلوبونتي***" يوضح أن التنسيق بين مختلف أجزاء الجسد –سواء المتعلقة بالجانب البصري أو اللمسي أو الحركي– هو تنسيق يجب فهمه ببساطة. فإذا ما أراد الإنسان تحقيق قصد ما، فإن المهمات تتوزع بذاتها بين أعضاء الجسد المهتمة بذلك، لأن التنسيقات الجسدية الممكنة انعطفت لنا في البداية كمحاولة لقصور الأنا. لذا فإن القيمة الوظيفية هي التي تُبيّن معرفة أجزاء الجسد المتعددة ، ومن ثم

[1] المرجع نفسه، ص: 94.

[2] *M.Merleau –ponty :Le visible et l'invisible,op-cit. p : 265.*
[3]*Ibid. p :265.*

فإن التراكم هو ليس المُكوّن لارتباط التجربة البصرية والتجربة اللامسة: "إنني لا أجمع أقسام جسدي واحد فواحد و على نحو تدريجي، بل أن هذه العملية تحدث دفعة واحدة في الأنا و هي عملية مُماهية للجسد بذاته"[1].

إن النتيجة التي نصل إليها مما سبق، هو أن الرسم كقدرة تعبيرية لم يكن مُغلقا في جمودية ثقافية أو نفسية. وإنما أثبت نفسه دوما بالاختلاف من خلال تهديم التجربة العادية والإدراك المُمأسس *la perception institutionnalisée*، فهو لم يخضع مطلقا إلى معيار الإستيتيقا كقيمة يحس و يطالب بها الوعي الجماعي في فترة تاريخية[2]. إن فعل الجسد في العالم هو الذي يجعل كل إدراك حسي ممارسة و حقل لدينامية مكانية – زمانية[3].

من المؤكد أنّ "***ميرلوبونتي***" مدين بالكثير إلى "***مالرو***" ***Malraux*** في مضمار التفكير الجمالي. ولم يكن "***ميرلوبونتي***" في الأصل ناقدا فنيا أو عالم جمال، وإنما كان فيلسوف وعالم نفس. ولكنه لم يكن دخيلا على الدراسات الجمالية، بل ظهرت له دراسات هامة في فلسفة الفن، لعلّ في مقدمتها بحثه الموسوم باسم "***شك سيزان***" *le doute de Cézanne*. ولكن قراءة "***ميرلوبونتي***" لدراسات المفكر الفرنسي "***أندريه مالرو***" التي صدرت تحت عنوان "سيكولوجية الفن"، ثم نشرت بعد ذلك في مجلد واحد ضخم باسم "أصوات السكون" *Les voix du silence*، قد عملت على توجيه اهتمام "***ميرلوبونتي***" نحـــو مشكلات التعبير والإبداع، والأسلوب (أو الطراز)، والتمثيل، والتقليد (أو المحاكاة) في الفن، فكان من ذلك أن أصبح لفيلسوفنا مذهب جمالي خاص به[4].

إنّ فن التصوير يمثل لدى "***ميرلوبونتي***" لغة ضمنية ينطق بها المصوّر على طريقته الخاصة. وهنا نجد "***ميرلوبونتي***" ينهج نهج "***مالرو***" فيقول معه إنّ المقارنة بين "التصوير" و"اللغة" لا يمكن أن تكون مقارنة مشروعة، اللهم إلاّ إذا إنتزعناهما ممّا "يُمثلانه"، لكي نجمع بينهما تحت مقولة "التعبير الإبداعي"، وعندئذ فقط قد يكون في وسعنا أن نعدّ الواحد منهما و الآخر مجرد شكلين لمحاولة فنية واحدة.

1 *M.Merleau –ponty : phénoménologie de la perception,op. cit., p :424.*
2 فتحي التركي، رشيدة التركي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي،1992، بيروت، ص: 101.
3 المرجع نفسه، ص :107.
4 زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دار مصر للطباعة، 1988، ص: 147.

لقد كان المصوّر الكلاسيكي يرسم اللوحات، ويخلع على صوّره طابعا مُعبّرا، محاولاً جعل علاقته بالعالم علاقة الشخص الناضج الذي يتحكم في الكون، و ُسيطر عليه، ويمتلك ناصيته. لقد كان ينتزع من العالم صفات الثبات و الضرورة و اليقين، لكي يكشف عن تغيره وعرضيته وتقلبه المستمر.

ولكن إذا سلّمنا بأنّ "التصوير الموضوعي" نفسه هو في صميمه ضرب من "الخلق" أو "الإبداع" فهل يكون هناك مُسوّغ للقول بأنّ الفن الحديث – لمُجرد كونه يهدف إلى الإبداع – هو في جوهره دعوة إلى الذات، أو تمجيد خالص للفرد؟ هذا ما يَرُد عليه "***ميرلوبونتي***" بالسلب، معارضا في ذلك "***مالرو***"، ثائراً في الوقت نفسه على ما قاله هذا الأخير من أنّه "ليس هناك سوى موضوع واحد لفن التصوير، ألا وهو شخص المصوِّر نفسه"[1].

ونحن نعرف كيف ذهب "***مالرو***" إلى وضع "الفن" في خدمة "الفرد"، واعتبر أنّ الفنان إنّما يسعى و يهدف إلى تجسيد مُتعته الشخصية، أو لذته الشيطانية، أو عشقه الذاتي. ولكن "***ميرلوبونتي***" يتمرّد على هذه الفلسفة الجمالية التي تجعل من فن التصوير عملية ذاتية يُراد من ورائها جعل العالم تابعا للفرد، خاصة وأن "***ميرلوبونتي***"درس فن التصوير عند "***سيزان***" فأدرك كيف أنّ أمثال هذه التعريفات لا يمكن أن تصدق على مصوّر مثله. والواقع أنّ "***سيزان***" كان يمكث الساعات الطوال أمام الموضوع المُراد تصويره، لكي يـــدرس كتلته ، وكثافته ، وعمقه ، وملمسه، وصلابته، ولونه، وحدوده، ومعالمه...إلخ[2].

و فهم فلسفة "***ميرلوبونتي***" في الفن يمر من خلال ربط نظريته الجمالية بمذهبه الفينومينولوجي العام. حيث نجده يقرّر أن الجسد كائن في العالم، كالقلب في الجهاز العضوي، وأن الإدراك الحسي "فعل" ندرك عن طريقه الموضوع إدراكا مباشرا، دون أدنى سلطة، بل دون أي حاجة إلى تأويل أو تفسير. و ليس "الجسد" حاجزا يقوم بيننا و بين الأشياء، أو يتوسط بين الذات والموضوع، بل إن الجسد هو أداتنا في الاختلاط

[1] *M. Merleau-ponty : Signes ,op. cit., p :59.*

[2] زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، المرجع السابق، ص : 152 .

بالأشياء والامتزاج بالعالم. ومعنى هذا أن ثمة إتحادا مباشرا بين الإنسان (الذي هو بطبيعته متفتح على العالم الخارجي)، وبين تلك الحقيقة الواقعية التي ندركها من خلال الجسد إدراكا صحيحا، فتتكشف لنا "الأشياء"عن هذا الطريق "بدمها و لحمها" إن صح هذا التعبير.

وكما أن الجسد يُعبّر عن الوجود الفعلي، فإن القول يُعبّر عن الفكر الباطني، أو ربما كان الأقرب إلى الصواب أن يقال أنه ليس للفكر من "باطن" على الإطلاق، لأنّ الفكر مُوجه منذ البداية نحو العالم الخارجي، فهو لا يمكن أن يوجد بمنأى عن العالم، أو خارجا تماما عن الألفاظ، ولمّا كان من الضروري للفكر أن يتجسد في عبارات ، فإن المعنى لا بد من أن "يسكن" اللفظ، ولمّا كان الجسد في جوهره "تعبيرا" ، فإن لكل فعل إنساني "معنى"[1].

ونجد "***ميرلوبونتي***" يفهم الخبرة الجمالية بوصفهما عملية اتصال جمالي بين مُشاهد و تعبير فنان، وهو بذلك يُعد مخلصا للتحليل الفينومينولوجي للخبرة بوجه عام كعملية اتصال بين الذات و موضوع. وعندما نقول بأن الفن عند "***ميرلوبونتي***" هو لغة، فإن ذلك يعني أن كل تعبير فني يكون في صورة التعبير اللغوي بوصفه فعلا للاتصال، أي أن يكون تعبيرا إيمائيا محسوسا يُدرك في خبرة أولية معيشة للبدن، على نفس النحو الذي يتم به إدراك سائر إيماءات البدن[2]. فالحقيقة أن خبرة اللغة نفسها مؤسسة على خبرة البدن، فهي امتداد لخبرة البدن المُتصل بالذهن وبالعالم من خلال أفعاله وإيماءاته، "فتماما مثلما أن بدن وروح إنسان ما يكونان مظهرين فحسب لأسلوب حضوره في العالم،كذلك فإن الكلمة والفكر الذي تعنيه لا ينبغي أن ننظر إليهما على أنهما جزءان خارجان عن بعضهما ،فالكلمة تحمل معناها على نفس النحو الذي به يُجسد البدن نمطًا سلوكيا ما "[3]. وعلى نفس النحو، فإن التعبير الجمالي –كتعبير لغوي– يكون أيضا تعبيرا بدنيا إيمائيا[4].

---

[1] المرجع نفسه، ص: 148.

[2] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 218.

[3] *M.Merleau –ponty,Sens et non sens, op-cit. p : 53.*

[4] *Florence Begel : La philosophie de l Art, op- cit. p :50.*

يتبيّن لنا مما سبق أن إستيطيقا "***ميرلوبونتي***" مُرتبطة ارتباطا وثيقا باللغويات، ونظريته كانت واضحة ومُوجهة نحو اعتبار الإستيطيقا كنظرية في الاتصال الجمالي. وبالتالي، فالتعبير الإبداعي عنده يكون فعلا من أفعال البدن الحي الفيزيقي –النفساني، كما أشرنا من قبل، فالفنان يُعبر عن المعنى أو الفكرة من خلال معالجته اليدوية للسطح المحسوس، بحيث تكون المعاني و الدلالات مُباطنة في هذا السياق المحسوس من الإيماءات كالخطوط و البقع اللونية في حالة التصوير[1].

إن قراءة " ***ميرلوبونتي*** " للأصول الفينومينولوجية وتحليله لخبرة الإدراك الحسي، كشفت عن إرادة لتأسيس الاشتغال الفلسفي على الخبرة الجمالية، و إن كانت هذه الإرادة، في جانب منها، استمرارا للتقليد الفلسفي لتجاوز بداهة الميتافيزيقا الكلاسيكية، وإعادة النظر في مفهومي مركزية الذات و تمثل العالم *Représentation du monde*، فإنها تتميز بخصوصيتها في الدروب التي فتحتها ضمن هذا التقليد الفلسفي منذ "***هوسرل***" و"***هيدجر***".

إن تناولنا لمسألة اللغة عند "***ميرلوبونتي***" يُشكل المرفأ الذي نقف عليه، ونُدرك بعُمق كل القضايا الأخرى التي شغلت اهتمامه. ثم إن تمظهرات التعبير في جميع تجليّاتها عنده كشفت حقيقة مسألة اللغة وأعطتها بُعدا ظاهريا مُتجسدا في مرئيات الواقع الإنساني.

[1] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 219.

الخاتمة

عَسِيرُ الأمورُ مُنتهاهَا، وإنّما أعمل فقط على التَّخلي عن الأمر قبل أن يتخلى عني، وبذلك يبقى البحث مفتوحًا، وتبقى فيه فراغات –وهي كثيرة–، يمكن أن يملأها باحثٌ آخر، أو أعودُ إليها في دراسات أخرى –تكون معلوماتي حول الموضوع قد نضجت أكثر– فأُطوّرها. وغايةُ ما في الأمر أنّي أغادر البحث وفي نفسي أشياء منه. ولا أقول إلاّ كما قال "***الراغب الأصفهاني***": "إنِّي رأيتُ أنّهُ لا يكتُبُ إنسانٌ كتابًا في يَومهِ إلاَّ قَالَ في غَدِهِ، لو غُيِّرَ هَذَا لكانَ أحسَن، ولو زيدَ لكانَ يُستحسن، ولو قُدِم هذَا لكانَ أفضَل، ولو تُرِكَ هذا لكَانَ أجمَل، وهذا مِن أعْظَمِ العِبَرِ، وهوَ دَليلٌ على اسْتيلاءِ النُقص على جُمْلَةِ البَشَرِ".

ومع كلِّ هذا، أقدم في خاتمة هذا البحث رؤيتي الخاصة التي تبلوَرت من خلال البحث والقراءة والتَّحليل، ويُمكن أن أُجملها في الآتي:

إن جُلَّ الدراسات التي أُنجزت حول "***هوسرل***" في جامعاتنا أو في الوطن العربي –على حسب ما توفر لدى من مراجع– كانت دراسات قليلة لم تُعط للمُفكِّر حقَّه من العناية، وفلسفته من التَّحليل والدراسة والتَّنقيب.

تبيّن لي أنّ الفينومينولوجيا هي من أحدث الفلسفات وأصغرها عمرًا، ولكنها رغم ذلك تبقى أهم الفلسفات وأكبرها شأنا. بدأت تلمع في سماء الفكر عند مطلع القرن العشرين، وتأثرت باتجاهات عدّة، إلى أن استكملت وسائلها وأدواتها في الثلاثينات من القرن العشرين. وهي فلسفة لا تتمّ لأنّها لا تتشيع ولا تتحزب. وهي لا تتحوّل إلى مدرسة فكرية لأنّها طريقة في البحث والاكتشاف فحسب.

اتضح لي أن "***هوسرل***" أنفق معظم حياته في تأصيل المنهج الفينومينولوجي، ولكن لم يقدم لنا عملاً واحدًا مُتكاملاً يمكن أن نعتبره تطبيقًا فلسفيًا لهذا المنهج. و"***هوسرل***" نفسه كان واعيًا بهذا، فهو يطمح ويُصرّح –في أكثر من موضع من مؤلفاته– بأنّه لا يُريد أن يقدم لنا فلسفة أو تعاليم فلسفية، وإنّما مُراده هو أن يُبيّن لنا كيف يمكن أن نتعلم الفلسفة، فغايته هي أن يُعلّمنا منهجًا للتفكير، أن يحدّد لنا الطريق ويهدينا إليه، أما جنيُّ

الثمار فقد بقي من نصيب أتباعه، ونتاجًا لجهودهم في تطبيق هذا المنهج في شتَّى مجالات المعرفة.

بَدَا لي أنّ المنهج الفينومينولوجي ليس منهجًا استدلاليًّا كما أنّه ليس منهجًا استقرائيًّا أو تجريبيًّا، لأنه لا يسعى إلى تتبع الجزئيات للوصول إلى أحكام كلية أو قوانين تحدّد العلاقات، ولا يسعى إلى تفسير الأشياء أو اكتشاف علاقاتها السببية، وإنّما يسعى إلى الكشف عن حقيقة "*الأشياء نفسها*".

تبيّن لي أنّ الفينومينولوجيا وضعت- منذ البداية ومن خلال مفهوم القصدية- حدًا للمفهوم الثنائي عن ذاتية المعرفة في مقابل موضوعيتها، ولم يعدْ هناك مجالٌ للفصل بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي. بحيث أنّ وجود الموضوع هو وجود في الوعي أو أفعال الوعي، ولا يمكن تصوّر موضوع دون ذات تعيه وتُكوِّن معناه في أفعال الوعي، فالذات والموضوع يندمجان في وحدة عضوية لا ينفصل وجود أحدهما فيها عن الآخر.

تبيّن لي أنّ "***هوسرل***" رأى أنّ أزمة العلوم الإنسانية أشدّ ومشكلتها أعمق، خصوصًا بعد أن تبنَّت المنهج التجريبي الجامد، الذي حوّل الإنسان من ذاتيته الحيّة المتميّزة إلى وضعية مادية يتشابه فيها مع الظواهر الطبيعية الأخرى.

إنّ هذا الاتجاه يعتبر –من وجهة نظر "***هوسرل***"- من أكبر الأخطاء التي وقعت فيها العلوم الإنسانية في عصره، لأنّ الجوهر الحقيق للإنسان أصبح يُستمد من خارجه وينبع من الظروف المادية المحيطة به، دون أن يعطي أي اعتبار لذاتيته الداخلية أو شعوره الحيّ.

تبيّن لي أنّ أغلب كتابات "***هوسرل***" حول الفلسفة والفينومينولوجيا تميّزت بطابعها التأسيسي والنقدي: فقد دَعَا إلى إعادة تأسيس الفلسفة كعلم دقيق. وانصبَّت هذه الدعوةُ إلى ضرورة العودة إلى الأشياء والماهيات، وإلى الوعي بوصفه قصدية تنفتح على تلك الأشياء لتُدرك ماهيتها الخالصة. كما دعَا إلى ضرورة بناء منهج فلسفي دقيق يُؤَمِّنُ للفلسفة كينونتها كعلم، في مواجهة الهيمنة الفكرية الكبيرة التي مارستها علوم الطبيعة على

العقول وامتداداتها الفلسفية التي تجلت على الخصوص في النزعات الطبيعانية والوضعية والمادية.

استقام لي أنّ الموضوع -عند "***هوسرل***" يستمد معناه من الوعي الذي يقصده. وعليه تصبح الماهية مرتبطة بانفتاح الوعي على الموضوع ولا وجود لها خارج ذلك الوعي. وهذا ما جعل الفينومينولوجيا تحدث خلخلة جذرية في طرح السؤال الفلسفي. إنّ الماهية التي يقصدها التحليل الفينومينولوجي ليست ثابتة بل تتميّز بطابع ديناميكي، فهي ليست مستقلة عن الوعي الذي يقصدها ولا عن الموضوع الذي تؤسسه، لأنها تقضي إذن الإقرار بوجود تلازم بين الذات والموضوع.

تبيّن لي أنّ علم الدّلالة هو مستوى من مستويات الدرس اللغوي الذي يقوم بدراسة المعنى -وهو لم يقتصر على الدراسات اللغوية فحسب- بل كان له حضور في جميع الحقول المعرفية الأخرى ومنها الحقل الفلسفي والفينومينولوجيا بالتحديد.

بَدَا لي أنّه لا يمكن مناقشة "*العلامة*" في الفينومينولوجيا من دون مناقشة "اللغة"، التي تشكل تحديا حقيقيا للوصف الفينومينولوجي، ذلك أنّ الفينومينولوجيا هي منهج في وصف الظواهر، واللغة -ومنها العلامة- هي وسيلة الفكر في عملية الوصف، وتتصل العلامة في الفلسفة الفينومينولوجية اتصالا جوهريا بمسألة "*المعنى*"، ذلك أنّ الفينومينولوجيا هي فلسفة في "*المعنى*"، بوصفها ترى كل شيء هو وعي بشيء ما، وهدفها هو العودة إلى الأشياء ذاتها.

وإذا كان موضوع اللغة، لم يُشكل بحد ذاته موضوعا مُستقلا في فلسفة "***هوسرل***" فإنّ كتابه "*بحوث منطقية*" يعكس جوانب من موضوع اللغة والعلامة، وطرح علاقة العلامة بالمنطق والمعرفة والمعنى، وقد بيّن هذه المستويات -كما أشرت إلى ذلك في متن هذا البحث- "***جاك دريدا***" في دراسته المُميزة "الصوت والظاهرة".

كما تضمنَّت"*البحوثُ*" علاقة اللغة بالمنطق بشكل واضح، لأنّ كلّ دراسة للمنطق أو للبناء المنطقي لا بدّ أن تمر عبر اللغة، وفي هذا السياق نجد "***هوسرل***" يحدّد اللغة بوظيفتها التعبيرية، ويرى أنّ عملية الاتصال اللغوي تتجلى في دورها من خلال قيامها

بوظيفتها في الاتصال، لأنّ "*المعنى*" المعطى لها من جانب الفرد الذي يستعملها هو "المعنى" الذي يلتقطه الفرد الذي يفهمها، وإعطاء "معنى" لتعبير ما هو فعل قصدي من جانب من يستخدم التعبير، والتقاط "معنى" التعبير هو فعل قصدي من جانب من يفهمه. أي أن قصد "المعنى" هو الذي يعطي معنى للتعبير، ولكن إذا لم يكن الأمر أكثر من قصد للمعنى فإنّ العلاقة الواعية بالنسبة لكلا الطرفين في عملية الاتصال يمكن أن تكون وهْمًا، والذي ينقذها من الوهم هو التحقيق الذي يقوم به "*الحدس*" حيث لا يكون الموضوع أو حالة الأمور المُعبّر عنها "مجرد مقصودة" وإنّما تصبح "خبرة حيّة" متجسدة في نفسها بالنسبة للوعي الذي يقصدها.

ارتأيت –من خلال تأملي في النسق الفينومينولوجي لدى "***هوسرل***"– أنّ خطابه الفلسفي يفكر فيه ابتداء من تلك "المقاصد الدالة" التي تنجزها اللغة في الذات إذا ما توفرت سُبل التعبير والإدراك. ولعلّ مسألة "***الغيرية***" هي أحد الانشغالات التي ظلت مفتوحة في خطاب "***هوسرل***" كونها تمنح أُفقا ***تذاوتيا*** في التفكير في "*الآخر*" انطلاقا من صورة "المعنى" التي تشكلها الذات لديها وذلك مما تصنعه بها لغتها.

ظهر لي أنّ التأويلية (الهرمنيوطيقا) بوجه من الوجوه هي أحد الاتجاهات الأساسية للفينومينولوجيا، قد اشتغلت بدورها حول "*المعنى*"، وحاولت الفينومينولوجيا معالجة مشكل "فهم الوجود"، وانصب اهتمام الهرمنيوطيقا على إشكالية "وجود *الفهم*" أو بالأحرى "*كينونة الفهم*" لا كتصوّر نفسي أو تمثل ذاتي، وإنّما كتصوّر فينومينولوجي يُراعي خصوصية انفتاح الكائن على ذاته وعلى الوجود.

تبيّن لي أنّ أهمية الفتوحات الفينومينولوجية في جميع المجالات، وخاصة في الهرمنيوطيقا، تنطلق أساسا من جهود "***هوسرل***"، فمن خلال ارتقائه إلى ما وراء الوعي القصدي، ورفع القصدية إلى مستوى عالم الحياة، دفع الهرمنيوطيقا إلى التقدم وفتح آفاق جديدة أمامها.

تبقى اللغة إذا، وسيلة للتفاهم والتعبير- الذي هو وظيفة أساسية في اللغة- يفصح الإنسان به عما في الذهن عن طريق الكلام المنطوق أو اللغة المكتوبة أو الرمز أو الرسم أو الموسيقى وغير ذلك.

إن تناولي مسألة اللغة عند "***هوسرل***" يُشَكلُ المرفأ الذي نقف عليه، وندرك بعمق القضايا الأخرى التي شغلت اهتمامه.

ثبت المصطلحات

ألمانية	فرنسية	عربية
Differenz	*Différence*	اختلاف
Rückgang	*Récession*	ارتداد
Krisis	*Crise*	أزمة
Fundament	*Rondement*	أساس
Gegenwätigung	*Présentification*	استحضار
Induktion	*Induction*	استقراء
Dedukion	*Déduction*	استنباط/استنتاج
Hinweis	*Indication*	إشارة
Echtheit	*Authenticité*	أصالة
Ursprung	*Origine*	أصل
Reforme	*Réforme*	إصلاح
Ursprunglichkeit	*Originalité*	أصلية
Reaktivierung	*Réactivation*	إعادة–تفعيل/تنشيط
Fülle	*Plénitude*	امتلاء
Idealisierung	*Idéalisation*	أمثلة
Möglichkeit	*Possibilité*	إمكان
Ich denke	*Je pense*	أنا أفكر
Erzeugung	*Production*	إنتاج
Mensch	*Homme*	إنسان
Menschenheit	*Humanité*	إنسانية
Passivität	*Passivité*	انفعالية/انفعال
Epochè	*Époché*	إيبوخي/تعليق
Klärung	*Clarification*	إيضاح/توضيح
Urevidenz	*Évidence originaire*	بداهة أصلية
Einsicht	*Évidence*	بداهة

Evidenz	*Évidence*	بداهة
Itersubjektivität	*Intersubjectivité*	بينذاتية
Historismus	*Historicisme*	تاريخانية
Geschichtlichkeit	*Historicité*	تاريخية
Fundierung	*Fondation*	تأسيس
Rückbesinnung	*Méditation en retour*	تأمّل ارتدادي
Besinnung	*Méditation*	تأمّل
Iterprätation	*Interprétation*	تأويل
Rechtfertigung	*Justification*	تبرير
Motivation	*Motivation*	تبرير/دفع
Urerfahrung	*Expérience originaire*	تجربة أصلية
Erfahrung	*Expérience*	تجربة
Empirie	*Empirie*	تجريبية
Abstraktion	*Abstraction*	تجريد
Erscheinung	*Apparition*	تجلي
Bestimmubg	*Détermination*	تحديد
Ánalysis	*Analyse*	تحليل
Transzendental	*Transcendantale*	ترانساندانتالي/متعالي
Transzendentalimus	*Transcendantalisme*	ترانساندانتاليزم
Sedimentierung	*Sédimentation*	ترسب
Synthesis	*Synthèse*	تركيب/تأليف/توليف
Konfiguration	*Configuration*	تشكّل
Bildung	*Formation*	تشكيل
Korrelation	*Corrélation*	تضايف
Sukzession	*Succession*	تعاقب
Definition	*Définition*	تعريف
Generalisierung	*Généralisation*	تعميم

Erklärung	*Explication*	تفسير
Reflexion	*Réflexion*	تفكّر
Denken	*Pensée*	تفكير
Philosophieren	*Philosopher*	تفلسف
Darstellung	*Présentation*	تقديم
Konstitution	*Constitution*	تقوّم
Iteration	*Itération*	تكرار
Genesis	*Genèse*	تكوين
Spontaneität	*Spontanéité*	تلقائية
Ähnlichkeit	*Ressemblance*	تماثل/تشابه
Endlichkeit	*Finitude*	تناهي
Kommunikation	*Communication*	تواصل
Thema	*Thème*	تيمة/مضمون
Körper	*Corps*	جسد
Gemainschaft	*Communauté*	جمع
Substanz	*Substance*	جوهر
Gegenwart	*Présent*	حاضر
Ereignis	*Événement*	حدث
Faktizität	*Facticité*	حدثية
Intuition	*Intuition*	حدس
Empifindung	*Sensation*	حس
Árithmetik	*Arithmétique*	حساب
Sinnlichkeit	*Sensibilité*	حساسية
Prädikation	*Prédication*	حضور
Gegenwärtigkeit	*Présence*	حضور/مثول
Leben	*Vie*	حياة
Neutralität	*Neutralité*	حياد

Eigenheit	Propriété	خصوصية
Innerlichkeit	Intériorité	داخلية
Exaktheit	Exactitude	دقّة
Bedueutung	Signification	دلالة
Subjekt	Sujet	ذات
Subjektivität	Subjectivité	ذاتية
Anschauung	Vision	رؤية
Reduktion	Réduction	رد
Zeitgeist	Esprit du temps	روح الزمان/العصر
Skepsis	Doute	ريبية/شكية
Zeit	Temps	زمان
Zeitgeist	Temporalité	زمانية
Rückfrage	Question en retour	سؤال ارتدادي
Frage	Question	سؤال
Ursache	Cause	سبب
Kausalität	Causalité	سببية
Naivität	Naïveté	سذاجة
Prozess	Processus	سيرورة
Psychologie	Psychologie	سيكولوجيا
Zwecksinn	Sens téléologique	شكّ
Allheit	Totalité	شمولية
Ding	Chose	شيء
Geltung	Validité	صلاحية
Form	Forme	صورة
Notwendigkeit	Nécessité	ضرورة
Natur	Nature	طبيعة
Apparenz	Apparence	ظاهر

Phänomenal	*Phénoménale*	ظاهراتي
Phänomen	*Phénomène*	ظاهرة
Habitus	*Habitude/Habitus*	عادة
Lebenswelt	*Monde de la vie*	عالم الحياة
Geisteswelt	*Monde de l'esprit*	عالم الروح
Umwelt	*Monde environnant/ambiant*	عالم محيط
Zahl	*Nombre*	عدد
Neuzeit	*Époque moderne*	عصر حديث
Rationalisierung	*Rationalisation*	عقلنة
Beziehung	*Relation*	علاقة
Universalwissenschaft	*Science universelle*	علم كلي
Tatsachenwissenchaft	*Science factuelle*	عالم وقائعي/علم حدثي
Wissennschaft	*Science*	علم
Wissenschaftlicheit	*Scientificité*	علمية
Geisteswissenchaften	*Science de l'esprit*	علوم الروح
Allgemeinheit	*Génératité*	عمومية
Konkretum	*Concret*	عيني
Konkretion	*Concrétion*	عينية
Selbstheit	*Ipséité*	عينية/هوية
Teleogie	*Téléologie*	غائية
Telos	*Telos*	غاية
Zweck	*Fin*	غاية/نهاية
Andere	*Autre/Alter ego*	غير
Individuum	*Individu*	فرد
Aktivität	*Activité*	فعالية/فاعلية
ḱt	*ćte*	فعل

Reell	*Réel*	فعلي
Aktuell	*Áctuel*	فعلي/راهني
Wirklichkeit	*Effectivité*	فعلية
Aktualität	*Actualité*	فعلية/راهنية
Erst Philosophie	*Philosophie première*	فلسفة أولى
Phänomenologie	*Phénoménologie*	فينومينولوجيا
Apriorität	*A priori*	قبلي
Arbeit	*Travail*	قبلية
Intention	*Intention*	قصد
Intentionalität	*Intentionnalité*	قصدية
Satz	*Proposition*	قضية
Pol	*Pôle*	قطب
Apodiktizität	*Apodicticité*	قطعية
Umsetzung	*Conversion*	قلب/انقلاب
Regress	*Régression*	قهقرية/ارتداد
Universalität	*Universalité*	كلية
Universum	*Univers*	كون
Uniendlichkeit	*Infinité*	لا تناهي
Unendliches	*Infinit*	لا متناهي
Logos	*Logos*	لوغوس
Mterie	*Matière*	مادة
Eidetik	*Eidétique*	ماهوي
Essenz/Wesen	*Essence*	ماهية
Ummittelbare	*Immédiat*	سمباشرة
Prinzip	*Principe*	مبدأ
Motiv	*Motif*	مبرر/دافع
Ideal	*Idéal*	مثال

Idee	*Idée*	مثال/فكرة
Idealismus	*Idéalisme*	مثالية
Abstraktum	*Abstrait*	مجرّد
Immanenz	*Immanence*	محايثة
Inhalt	*Contenu*	محتوى
Rein	*Pur*	محض/خالص
Prädikat	*Prédicat*	محمول
Imagination	*Imagination*	مخيلة
Korrelat	*Corrélat*	مضايف
Adäquation	*Adéquation*	مطابقة
Absolute	*Absolue*	مطلق
Erkenntnis	*Connaissance*	معرفة
Wissen	*Savoir*	معرفة/علم
Gegebenheit	*Donnée*	معطى
Rationalität	*Rationalité*	معقولية
Zweckidee	*Idée téléologique*	معنى غائي
Sinn	*Sens*	معنى
Norm	*Norme*	معيار
Erlebnis	*Vécu*	معيش
Transzendenz	*Transcendance*	مفارقة
Einzel	*Singulier*	مفرد
Begriff	*Concept*	مفهوم
Kategorie	*Catégorie*	مقولة
Raum	*Espace*	مكان
Raumzeit	*Espace-temps*	مكان-زمان
Erfüllung	*Remplisse ment*	ملء
Analogon	*Analogue*	مماثل

Praxis	*Praxis*	ممارسة
Quelle	*Source*	منبع
Logik	*Logique*	منطق
Logische	*Logique*	منطقي
Methode	*Méthode*	منهج
Objectivierung	*Objectivation*	موضعة
Objekt	*Objet*	موضوع
Haltung	*Attitude*	موقف
Monade	*Monade*	موناد
Metaphysik	*Métaphysique*	ميتافيزيقا
Skeptisismus	*Scepticisme*	نزعة أنوية
Radikalismus	*Radicalisme*	نزعة جذرية
Subjectivismus	*Subjectivisme*	نزعة ذاتية
Naturalismus	*Naturalisme*	نزعة طبيعية
Rationalismus	*Rationalisme*	نزعة عقلانية
Objectivismus	*Objectivisme*	نزعة موضوعية
Relativismus	*Relativisme*	نزعة نسبية
Psychogismus	*Psychologisme*	نزعة نفسية
Realismus	*Réalisme*	نزعة واقعية
Positivismus	*Positivisme*	نزعة وضعية
System	*Système*	نسق
Tätigkeit	*Activité*	نشاط
Theorie	*Théorie*	نظرية
Seele	*Âme*	نفس
Kritik	*Critique*	نقد
Renaissance	*Renaissance*	نهضة
Gattung	*Espèce*	نوع

Nasis	*Noé se*	نويز (فعل الفكر)
Noema	*Noème*	نويم (موضوع الفكر)
Zeichenseins	*Signe*	علامة
Identität	*Identité*	هوية
Realität	*Réalité*	واقع
Real	*Réal*	واقعي
Sein	*Être*	وجود
Einheit	*Unité*	وحدة
Deskription	*Description*	وصف
Position	*Position*	وضع
Klarheit	*Clarté*	وضوح
Selbstbewusstsein	*Conscience de soi*	وعي بالذّات
Bewusstsein	*Conscience*	وعي
Signifkant	*Signifiant*	دال
Signifat	*Signifié*	مدلول
Sprache	*Langue*	لغة
Ausdruk	*Expression*	عبارة

البيبليوغرافيا

1. المصادر:

1.1 بالعربيــة:

1. **هوسرل (ادموند)، تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الطباعة والنشر، بيروت، 1958.
2. ـــــــــ، **فكرة الفينومينولوجيا**، ترجمة فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.

1.2 بالفرنسية:

1. ***HUSSERL (Edmund)*** : **Philosophie de l'arithmétique, recherches psychologiques**, *traduit par ENGLISH (J), P.U.F., Paris, 1992.*
2. HUSSERL (Edmund) : **recherches logiques**, **T1, Prolégomènes à la logique pure,** traduit par H.ELIE, A.L. KELKEL et R-Schérer, P.U.F, Paris, 1969.
3. ——————— : **recherches logiques**, **T2, recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance**, *traduit par H.ELIE, A.L.KELKEL et R-Schérer, P.U.F, Paris, 1972.*
4. ——————— : **recherches logiques, T3, éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance**, *traduit par H.ELIE, A.L.KELKEL et R-Schérer, P.U.F, Paris, 1974.*
5. ——————— : **Idées directrices, livre 1, introduction générale à la phénoménologie pure,** *traduit par P.RICOEUR, Gallimard, Paris, 1991.*
6. ——————— : **logique formelle et logique transcendantale***, traduit par S.Bachetard, P.U.F, Paris, 1984.*
7. ——————— : **Expérience et jugement,** *traduit par J.Derrida, P.U.F, Paris, 1974.*
8. ——————— : **L'idée de la phénoménologie, cinq leçons,** *traduit par Alexandre Lowit, P.U.F, 5ème édition, Paris, 1993.*

9. ―――――――――― : **Idées directrices pour une phénoménologie**, *traduit par Paul Ricoeur, Gallimard, 1950.*
10. ―――――――――― : **La philosophie comme science rigoureuse**, *traduit par Marc B. De LAUNAY, P.U.F, 2003.*
11. ――――――――――: **Méditations cartésiennes introduction à la phénoménologie**, *G. PEIFFER et E.LEVINAS, J.VRIN, 1996.*
12. ―――――――――― : **Philosophie première (1923-1924), I, histoire critique des idées**, *traduit par ARION L.KELKEL, P.U.F, 2ème édition, Paris, 1990.*
13. ―――――――――― : **Philosophie première (1923-1924), 2 théorie de la réduction phénoménologique,** *traduit par ARION L.KELKEL, P.U.F, 2ème édition, Paris, 1990.*
14. ―――――――――― : **Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps,** *traduit par Henri Dussort, P.U.F, 2ème édition, Paris, 1983.*
15. ―――――――――― : **Problèmes fondamentaux de la phénoménologie**, *traduit par English (J), P.U.F, 1er édition, Paris, 1991.*
16. ―――――――――― : **Articles sur la logique (1893-1913),** *traduit par English (j), P.U.F, 2ème édition, Paris, 1995.*
17. ――――――――――:**La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale**, *traduit par Gérard Granet, Gallimard, Paris, 1976.*
18. ―――――――――― : **L'origine de la géométrie,** *traduit par Derrida (J), P.U.F, Paris, 1974.*
19. ―――――――――― : **Chose et espace. Leçons de 1907,** *traduit par J.F.LAVIGNE, P.U.F, Paris, 1989.*

.2 المراجع:

1.2 بالعربية:

.1 انقزو (فتحي)، **هوسرل واستئناف الميتافيزيقا**، (د.ط)، دار الجنوب للنشر، 2000، تونس.

2. ابراهيم (زكريا)، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، (د.ط)، دار مصر للطباعة، (د.ت)، القاهرة.

3. ابراهيم (عبد الله) وآخرون، **معرفة الآخر – مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي**، (د.ط)، (د.ت)، بيروت – لبنان، الدار البيضاء–المغرب.

4. ايكو (امبرتو)، **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، ترجمة سعيد بن كراد، ط1، المركز الثقافي العربي، 2000، بيروت.

5. اسماعيل عبد الحق (صلاح)، **التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد**، ط1، دار التنوير، 1993، بيروت.

6. ارمنيكو (فرانسواز)، **المقاربة التداولية**، ترجمة سعيد علوش، ط1، مركز الإنماء القومي، 1986، الرباط.

7. أشار (بيار)، **سوسيولوجيا اللغة**، ترجمة عبد الوهاب، ترّو، منشورات عويدات، ط1، 1996، بيروت.

8. أوستين (جون لانكشو)، **نظرية أفعال الكلام العامة**، ترجمة عبد القادر قينيني، افريقيا الشرق، ط2، 2008، الدار البيضاء.

9. أوكان (عمر)، **مدخل لدراسة النص والسلطة**، افريقيا الشرق، ط2، 1994، الدار البيضاء.

10. أريفيه (ميشال)، وجيرو (جون كلود)، **السيميائية أصولها وقواعدها**، ترجمة رشيد بن مالك، إفريقيا الشرق، ط1، 1997، الدار البيضاء.

11. اريث (كيرزوييل)، **عصر البنيوية من ليفي ستراوس إلى فوكو**، ترجمة جابر عصفور، دار قرطبة، ط2، 1986، الدار البيضاء.

12. ادوارد (موروسيو)، **الفكر الفرنسي المعاصر**، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، ط2، 1989، بيروت.

13. بن طالب (عثمان)، **البراغماتية وعلم التراكيب بالاستناد إلى أمثلة عربية**، الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات، الجامعة التونسية، (د.ط)، (د.ت)، تونس.

14. بنكراد (سعيد)، **السيميائيات السردية، مدخل نظري**، منشورات الزمان، ط1، 2001، الرباط.

15. بناني (عز العرب الحكيم)، **الظاهراتية وفلسفة اللغة – تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية**، افريقيا الشرق، ط1، 2003، الدار البيضاء.

16. بيرو (جون)، **اللسانيات**، ترجمة مسعودي الحواس ومفتاح بن عروس، دار الآفاق، (د.ط)، 2001، الدار البيضاء.

17. بيير (بودو)، **نيتشه مفتتا**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، ط1، 1996، بيروت.

18. بنعبد العالي (عبد السلام)، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، دار توبقال للنشر، ط2، 2000، الدار البيضاء.

19. بن عيسى (حنفي)، **محاضرات في علم النفس اللغوي**، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، 2003، الجزائر.

20. بسطاوي (محمد رمضان)، **علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت (أدرنو نموذجا)**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998، بيروت.

21. بوعزة (محمد)، **استراتيجية التأويل – من النصيّة إلى التفكيكية**، ط1، منشورات الاختلاف – الجزائر، دار الأمان-الرباط، 2011.

22. جابري (محمد عبد الرحمن)، **نظرية العلامات عند جماعة فينا- رودولف كارناب نموذجا)**، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2010، بيروت.

23. دبه (الطيب)، **مبادئ اللسانيات البنيوية- دراسة تحليلية ابستمولوجية**، ط1، دار القصبة للنشر، 2001، الجزائر.

24. دريدا (جاك)، **الصوت والظاهرة: مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل**، ترجمة فتحي إنقزو، ط1، المركز الثقافي العربي، 2005، بيروت.

25. ـــــــــــ، **الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد**، دار توبقال للنشر، ط1، 1988، الدار البيضاء.

26. دولودال (جيرار)، **السيميائيات أو نظرية العلامة**، ترجمة عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار، (د.ط)، 2004، اللاذيقية.

27. الديدي (عبد الفتاح)، **الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة**، (د.ط)، (د.ت)، المؤسسة المصرية العامّة للتأليف، القاهرة.

28. الدركاوي (هشام)، **التفكيفية التأسيس والمراس**، تقديم الرحالي الرضواني، ط1، دار الحوار، 2011، اللاذيقية.

29. هيدغر (مارتن)، **نداء الحقيقة**، ترجمة ودراسة عبد الغفار مكاوي، (د.ط)، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977، القاهرة.

30. ــــــــــــ، **إنشاد المنادى**، ترجمة بسام حجار، (د.ط)، المركز الثقافي العربي، 1994، الدار البيضاء.

31. ــــــــــــ، **نداء الحقيقة**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، (د.ط)، 1977، القاهرة.

32. ــــــــــــ، **في الفلسفة والشعر**، ترجمة عثمان أمين، ط1، الدارالقومية للنشر والطباعة، 1974، القاهرة.

33. هيوسلقرمان (ج)، **نصيّات بين الهرمينيوطيقا والتفكيكية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، المركز الثقافي العربي، 2002، الدار البيضاء.

34. الزراعي (محمد محسن)، **الفينومينولوجيا والمسألة المثالية**، ط1، دار التنوير، 2010، بيروت.

35. الزاهي (فريد)، **الجسد والصورة والمقدس في الإسلام**، ط1، افريقيا الشرق، 1999، الدار البيضاء.

36. زيناتي (جورج)، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، ط1، دار المنتخب العربي، 1993، بيروت.

37. حامد أبو زيد (نصر)، **إشكالية القراءة وآلية التأويل**، ط1، المركز الثقافي العربي، 1992، بيروت.

38. لوبروتون (دافيد)، **انثروبولوجيا الجسد والحداثة**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993، بيروت.

39. لاكوست (جان)، **فلسفة الفنّ**، ترجمة ريم الأمين، عويدات للنشر والطباعة، ط1، 2001، بيروت.

40. المسدي (عبد السلام)، **اللسانيات وأسسها المعرفية**، (د.ط)، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، الجزائر.

41. ـــــــــــ، **قضية البنيوية (دراسة ونماذج)**، (د.ط)، دار الجنوب للنشر، 1995، تونس.

42. ماكوري (جون)، **الفلسفة الوجودية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، (د.ط)، 1982، الكويت.

43. محمد (سماح رافع)، **الفينومينولوجيا عند هوسرل-دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر**، دار الشؤون الثقافية العامّة، ط1، 1991، بغداد.

44. مهران (محمد)، **فلسفة برتراندا راسل**، ط3، دار المعارف، 1986، القاهرة.

45. ميتس (رودولف)، **الفلسفة الإنجليزية في مائة عام**، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة زكي نجيب محمود، مؤسسة سجل العرب، 1967، القاهرة.

46. موريس (تشارلز)، **رواد الفلسفة الأمريكية**، ترجمة ابراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، (د.ط)، 1996، الاسكندرية.

47. مارتيني (أندري)، **مبادئ اللسانيات العامّة**، ترجمة سعيد زبير، دار الآفاق، (د.ط)، 1999، الدار البيضاء.

48. مصطفى (عادل)، **مدخل إلى الهرمنيوطيقا-من أفلاطون إلى غادامر**، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 2003.

49. مفرج (جمال)، وآخرون، **كوجيتو الجسد (دراسة في فلسفة ميرلوبونتي)**، ط1، مركز الكتاب للنشر، 2004، القاهرة.

50. النيفر (نور الدين)، **فلسفة اللغة واللسانيات،** ط1، مؤسسة أبو وجدان للطبع والنشر والتوزيع، 1993، تونس.

51. السعران (محمد)، **علم اللغة،** دار الفكر العربي، (د.ط)، 1999، القاهرة.

52. سلامة (يوسف سليم)، **الفينومينولوجيا المنطق عند هوسرل،** دار التنوير، 2007، بيروت.

53. العشماوي (محمد زكي)، **فلسفة الجمال في الفكر المعاصر،** (د.ط)، دار النهضة العربية، 1981، بيروت.

54. علوي (حافظ اسماعيلي)، والملاخ (أمحمد)، **قضايا ابستمولوجية في اللسانيات،** ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، دار الاختلاف، الجزائر، 2010.

55. عبده (مصطفى)، **فلسفة الجمال (ودور العقل في الإبداع الفنّي)،** ط2، مكتبة مدبُولي، 1999، القاهرة.

56. عبد الحميد (شاكر)، **التفضيل الجمالي (دراسة في سيكولوجية التذوق الفنّي،** سلسلة عالم المعرفة، (د.ط)، المجلس الوطني للثقافة والفنون، 2001، الكويت.

57. عبد الله (ابراهيم)، **المركزية الغربية (إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات)،** ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، بيروت- لبنان، 1997.

58. عطية (عبد الحليم)، **جاك دريدا والتفكيك،** ط1، دار الفارابي، 2010، بيروت.

59. الفريوي (علي الحبيب)، **مارتن هيدغر الفنّ والحقيقة أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا،** ط1، دار الفارابي، 2008، بيروت.

60. فتجنشتين (لودفينج)، **بحوث فلسفية، ترجمة عزمي اسلام،** (د.ط)، مطبعة جامعة الكويت، 1990، الكويت.

61. ـــــــــــــ، **رسالة منطقية فلسفية،** ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، (د.ط)، مكتبة الأنجلو المصرية، 1968، القاهرة.

62. فوكو (ميشيل)، **الكلمات والأشياء،** ترجمة مجموعة من الأساتذة، مركز الإنماء القومي، (د.ط)، 1990، بيروت.

63. فالنر (فريتس)، **مدخل إلى الواقعية البنائية – جذور الواقعية البنائية بين فلسفة فتجنشتين والعلوم المعرفية**، ترجمة عزّ العرب لحكيم بناني، منشورات ما بعد الحداثة، (د.ط)، 2008، فاس.

64. فرج (محمد يحي)، **نقد الخطاب الميتافيزيقي في الفلسفة الغربية**، كلية الآداب عين شمس، (د.ط)، (د.ت)، القاهرة.

65. قناني (عبد القادر)، **المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث**، (نصوص مترجمة)، افريقيا الشرق، ط1، 2000، الدار البيضاء.

66. ريكور (بول)، **إشكالية ثنائية المعنى**، ترجمة فريال جبور غزول، ط1، دار قرطبة، 1993، الدار البيضاء.

67. راندال (جون هرمان)، وبوخلر (جوستاس)، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة ملحم قربان، دار العلم للملايين، 1963، بيروت.

68. راسل (براترند)، **حكمة الغرب**، الجزء الثاني، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، 1983، الكويت.

69. روبول (آن) وموشلار (جاك)، **التداولية اليوم– علم جديد في التواصل**، ترجمة سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، ط1، دار الطليعة، 1998، بيروت.

70. رُوديجر (بونبز)، **الفلسفة الألمانية الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل، (د.ط)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1988، القاهرة.

71. الراية (فايز)، **جماليات الأسلوب (الصورة الفنية في الأدبي العربي)**، ط2، دار الفكر، 1996، دمشق.

72. الشريف (توفيق)، **فلسفة الفنّ**، (د.ط)، (د.ت)، دار مصر للطباعة، القاهرة.

73. الشهري (عبد الهادي بن ظافر)، **استراتيجيات الخطاب – مقاربة لغوية تداولية**، دار الكتب الجديدة المتحدة، ط1، 1998، بيروت.

74. توفيق (سعيد)، **الخبرة الجمالية – دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2002، القاهرة.

75. غراندن (جان)، **المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا**، ترجمة عصر مهيبل، ط1، الدار العربية للعلوم- بيروت، منشورات الاختلاف- الجزائر، 2007.

76. غادامر (هــ.ج)، **الحقيقة والمنهج**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، دار أويا، 2007، طرابلس، ليبيا.

77. ـــــــــــ، **طرق هيدغر**، ترجمة حسن كاظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2007.

78. ـــــــــــ، **فلسفة التأويل**، ترجمة محمد شوقي الزين، ط2، الدار العربية للعلوم- بيروت، منشورات الاختلاف – الجزائر، 2006.

2.2 بالفرنسية:

1. ***Arvon Henri*** : **La philosophie Allmande**, *éditions SEGHERS, Paris, 1970.*
2. ***BARBARA (RENAULD)*** : **Introduction à la philosophie de Husserl**, *Les éd. de la transparence, 2004, Lourai, France.*
3. ***BARSKAIA (Anna) et autres*** : **Paul CEZANNE**, *éd. Cercle d'art, Paris, 1999.*
4. ***BEAUFRET (J)*** : **Dialogue avec Heidegger**, *Tome 3, minuit, Paris, 1974.*
5. ***BENOIST (J)*** : **L'idée de phénoménologie**, *BEAUCHESNE, Paris, 2001.*
6. ***BENOIST (Jocelyn)*** : **Entre acte et sens, la théorie phénoménologique de la signification**, *J.VRIN, Paris, 2002.*
7. ——————— : **intentionnalité et langage dans les recherches logiques de Husserl**, *P.U.F, Paris, 2001.*
8. ***BENVENISTE (E)*** : **Problèmes de linguistique générale**, *Tome 2, éd. Gallimard, Paris, 1992.*
9. ***Berger (G)*** : **Le cogito dans la philosophie de Husserl**, *Aubier-Montagne, Paris, 1945.*
10. ***BERNARD (Andieu)*** : **Les cultes du corps (éthiques et sciences)**, *éd. l'Harmattan, Paris, 1987.*
11. ***BERTIL (Malberg)*** : **Les nouvelles tendances de la linguistique**, *P.U.F, Paris, 1968.*
12. ***BIEMIEL (W)*** : in**troduction à la philosophie comme prise de conscience de l'humanité**, *DEUCALION, vérité et liberté, 1950.*
13. ***BOUCHENSK (I.M)*** : **la philosophie contemporaine en Europe**, *Pavot, Paris, 1967.*

14. ***BOUTOT (A)*** : **Heidegger et Platon le problème de nihilisme**, *P.U.F, Paris, 1987.*
15. ***BRENTANO (F)*** : **Psychologie du point de vue empirique,** *traduit par Maurice de Gandillac, J.VRIN, Paris, 2008.*
16. ***BRONCKART (J.P)*** :**Théories du language**, *éd.pierre Margada, Bruxelles, 2ème éd.1977.*
17. ***CABESTAN (Philippe***) : **introduction à la phénoménologie**, *ellipses, Paris, 2003.*
18. ***CABESTAN (philippe)*** : **Introduction à la phénoménologie contemporaine**, *ellipses, Paris, 2006.*
19. ***CHRISTAN (BAYLON) et Paul (Fabre)*** : i**nitiation à la linguistique**, *Armand colin, Paris, 1992.*
20. ***CHRISTIAN (Baylan) et Xavier (Mighot)*** : **La communication**, *éd. NATHAN, Paris, 1991.*
21. ***COURTINE (J.F)*** : **Heiddegger et la phénoménologie,** *J.VRIN, Paris, 1990.*
22. ***DASTEUR (F)*** : **Dire le temps** *(Esquise d'une chronologie phénoménologique), encre marine, 1994.*
23. ***——————*** : **Husserl, Des mathématiques à l'histoire***, 2e édition, coll: philosophie, P.U.F, Paris, 1999.*
24. ***DE SAUSSURE (F)*** : **cours de linguistique générale**, *éd. TALANTIKIT, Bejaïa, 2002.*
25. ***DELEDALLE (Gérard)*** : **la philosophie américaine**, *éd.de Boeek et Lacier, 3ème éd.1998.*
26. ***DELEUZE (G)*** : **La philosophie critique de Kant** , *P.U.F, 7ème édition, Paris, 1991.*
27. ***DERRIDA (J)*** : **La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl**, *P.U.F, Paris, 1983.*
28. ***——————***: **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**, P.U.F., Paris, 1974.
29. ***DESANTI (J.T)*** : **introduction à la phénoménologie**, *Gallimard, Paris, 1976.*
30. ***DESCOMBES (V)*** : **Critique de la raison phénoménologique**, *Cerf, Paris, 1991.*
31. ***——————*** : **le même et l'autre, éd.de minute**, *Paris, 1986.*
32. ***DOSSE (François)*** : **Histoire du structuralisme, 1. Le champ du signe, 1945-1966**, *éd. La découverte, Paris, 1992.*
33. ***ECO (Emberto)*** : **Sémiotique et philosophie du langage**, *P.U.F, Paris, 1988.*

34. Enrico (Arcaini) : **Principes de linguistique appliquée**, *payot, Paris, 1972.*

35. FINK (EUGEN) : **de la phénoménologie**, *traduit par Didier FRANCK, Minuit, Paris, 1974*

36. Florence (Begel) : **la philosophie de l'art**, *éd. seuil, Paris, 1998.*

37. FOUCAULT (M) : **L'archéologie du savoir**, *éd. Gallimard, Paris, 1969.*

38. ——————— : **Dits et écris**, tome 1, éd. Gallimard, Paris, 1994.

39. Francis (VANOYE) : **Expression –communication**, *ARMAND colin, Paris, 1990.*

40. Françoise (A.G) : **La pragmatique**, *2ème éd.P.U.F, Paris, 1990.*

41. GADAMAR (H.G) : **l'herméneutique en rétrospective**, *trad.par Jean Grondin, VRIN, Paris, 2005.*

42. GADAMAR (H.G) : **Le problème de la conscience historique**, *trad.par Pierre Frunchon, seuil, Paris, 2002.*

43. GERARD (V) : **La Krisis Husserl**, *ellipses, collection philo-œuvres, Paris, 1999.*

44. GREICH (J) : **Le Buisson-Ardent, les lumières de la raison, les approches phénoménologiques et analytiques**, *Tome 2, Cerf, Paris, 2002.*

45. *Grondin (J)* : **introduction à Hans-Georg Gadamar**, *éd.du Cerf, Paris, 1999.*

46. HEBERMAS (J) : **Le discours philosophique de la modernité**, *trad.par Christian (B) et Rainer (R), éd. Gallimard, Paris, 1988.*

47. Heiddegger (M) : **Etre et temps**, *traduit par VEZIN (F), Gallimard, Paris, 1992.*

48. ——————— : **chemins qui ne mènent nulle part**, *traduit par W. BROKMEIER, Gallimard, Paris, 1962.*

49. ——————— : **de l'essence de la vérité**, *traduit par BOUTOT (A), Gallimard, Paris, 1988.*

50. ———————: **Qu'est ce que la métaphysique, question I**, *traduit par BEAUFRET (J), Gallimard, Paris, 1967.*

51. ———————: **Essais et conférences**, *trad. Par André préau, éd. Gallimard, Paris, 1995*

52. ———————: **Etre et temps**, *trad. Par François VEZIN, éd. Gallimard, Paris, 1986.*

53. ———————: **Qu'est ce que la métaphysique**, *trad. Par Henry Corlin, Paris, 1968.*

54. ———————: **Questions I et II**, *trad.par KOSTAS Axelos, Gallimard, Paris, 1968.*

55. HELD (K) : **Hussrel et les Grecs**, *in Hussrel (sous la direction de ESCOBAS (E) et Richir (M), Collectif, 1989.*

56. JANICAUD (D) : **La phénoménologie dans tous ses états**, *Gallimard, Paris, 2009.*
57. KANT (E) : **Critique de la raison pure**, *traduit par TRAYMIZAGUI et BAKER, P.U.F, Paris, 1993.*
58. KELKEL (L) et SCHERER (R) : **Husserl sa vie, son œuvre**, *P.U.F, Paris, 1964.*
59. LEVINAS (E) : **Totalité et infini, essai sur l'extériorité**, *livre de poche, Paris, 1990.*
60. **———————** : **En découvrant l'existance avec Husserl et Heiddegger**, *J.VRIN, Paris, 1988.*
61. LUCIE (GILSON) : **La psychologie descriptive selon Brentano**, *J.VRIN, Paris, 2000.*
62. LYOTARD (J.F) : **la phénoménologie**, *P.U.F, Paris, 1961.*
63. Marion (J.L) : **réduction et donation, recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie**, *P.U.F, Paris, 1992.*
64. MARTINET (André) : **Eléments de linguistique générale**, *éd.A.COLIN, Paris, 1960.*
65. MARTINET (Jeanne) : **Clefs pour la sémiologie**, *éd. Seghers, 1973.*
66. MERLEAU-PONTY (M) : **Phénoménologie de la Perception**, *Gallimard, Paris, 1945.*
67. **——————————** : **éloge de la philosophie**, *éd. Gallimard, Paris, 1953.*
68. **——————————** : **L'œil et l'esprit**, *éd. Gallimard, Paris, 1964.*
69. **——————————** : **La nature (notes, cours de collège de France),** *établi et annoté par Dominique Ségland, éd. Seuil, Paris, 1999.*
70. **——————————**: **La prose du monde**, *éd. Gallimard, Paris, 1969.*
71. **——————————**: **Le visible et l'invisibile**, *éd. Gallimard, Paris, 1964.*
72. **——————————**: **Phénoménologie de la perception**, *éd. Gallimard, Paris, 1945.*
73. **——————————**: **Sens et non sens**, *NAGEL, Paris, 1949.*
74. **——————————**:**Signes**, *éd. Gallimard, Paris, 1960.*
75. MEYER (M) : **de la phénoménologie**, *Pierre Margada éditeur, Bruxelles, 1986.*
76. Micheal (DUMETT) : **Les origines de la philosophie analytique**, *trad.par M.A. Lescourret, Gallimard, Paris, 1991.*
77. Michel (H) : **de la phénoménologie**, *Tome 1, phénoménologie de la vie, P.U.F, Paris, 2003.*
78. **————————** : **l'épreuve de la vie**, *sous la direction d'Alain DAVID ET Jean Greisch, les éditions du Cerf, Paris, 2001.*

79. ———— : **Phénoménologie matérielle**, *P.U.F, 1er édition, Paris, 1990.*
80. MOREAU (J) : **La construction de l'idéalisme platonicien**, *Paris, 1939.*
81. NIETZCHE (F) : **Les crépuscules des idoles**, *traduit par Albert (H), G. FLAMMARION, Paris, 1986.*
82. *OSWALD (Ducrot) et autres* : **Qu'est ce que le structuralisme ?** *éd.Seuil, Paris, 1968.*
83. PHILONENKO (H) : **l'œuvre de Kart**, *T1, 3ème édition, J.VRIN, Paris, 1983.*
84. PIGUET , J- Claude : **où va la philosophie- et d'où vient elle ?** *les éditions de la Baconnière, Neurchâtel (Suisse), 1985.*
85. PLATON : **la république**, *traduit par PACHET (P), Gallimard, Paris, 1993.*
86. ———— : **Parménide,** *traduit par CHABRY (E), Paris, 1967.*
87. RENAUD (B) : **introduction à la philosophie de Husserl,** *1er édition, les éditions de la transparence, 2004.*
88. René (BOUVERSSE) : **l'expérience esthétique**, *ARMAND COLIN, Paris, 1998.*
89. REY(Alain) : **théorie du signe et du sens**, *Tome 2, éd.KLINCKSEIK, Paris, 1976.*
90. Richard (Gdos-Stevens) : **Husserl et la philosophie analytique***, J.VRIN, Paris, 1998.*
91. RICOEUR (P) : **A l'école de la phénoménologie**, *J.VRIN, Paris, 1993.*
92. ———— : **du texte à l'action** : **Essais d'herméneutique II**, *Seuil, Paris, 1986.*
93. ————: **Le conflit des interprétations**, *éd. seuil, Paris, 1969.*
94. ROSSI (Jean-Gérard) : **la philosophie analytique**, *éd.l'hamartan, Paris, 1993.*
95. SEARLE (J .R) : **Les actes de langage-Essai de philosophie du langage**, *Hermann, Paris, 1972.*
96. ———— : **Les actes de discours**, *trad.par Hélène Pauchard, Hermann, Paris, 1972.*
97. Sous la direction de Mélika Ouelbani : l**a philosophie autrichienne-spécificités et influences**, *colloque du 4 au 6 Mars 1999, université de Tunis.*
98. THEVENAZ (P) : **De Husserl à Merleau-ponty**. **Qu'est-ce que la phénoménologie ?**; *Baconnière, Neuchâtel, 1966.*
99. ZELMAN (Wolf elber) : *étude sur la phénoménologie, Nancy, 1930.*

3. المعاجم والموسوعات والقواميس:

1.3 بالعربية:

1. لالاند (أندريه)، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، 2001، بيروت- باريس.
2. صليبا (جميل)، **المعجم الفلسفي**، ج2، دار الكتاب العالمي، ط1، 1984، بيروت.
3. بودين (روزنتال)، **الموسوعة الفلسفية** (وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين)، ترجمة سيمر كرم، ط6، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987، بيروت.

2.3 الفرنسية:

1. ***Dubois (J)*** : **dictionnaire de linguistique**, *Librairie Larousse, Paris, 1977.*
2. **Encyclopédie philosophie universelle**, *les notions philosophiques, dictionnaire tome 2, P.U.F., 2ème édition, 1998.*
3. ***LALANDE (André)*** : **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, *P.U.F, 18ème édition, Paris, 1996.*
4. ***Néradau (J.P)*** : **dictionnaire d'histoire de l'Art**, *1e éd. P.U.F., 1985.*
5. ***SILAMY (Norbert)*** : **dictionnaire de la psychologie**, *Librairie Larousse, Paris, 1967.*
6. ***VERGEZ (André)*** : **dictionnaire des grands philosophes**, *sous la direction de Lucien jerphanon, Privat, Toulouse, 1973.*

4. مجلات ودوريات:

1.4 بالعربية:

1. مجلة **كتابات معاصرة**، عدد: 17، المجلد: 20، (تموز-آب 2010).
2. مجلة **مدارات فلسفية**، عدد: 4، سنة 2000.
3. مجلة **كتابات معاصرة**، عدد: 36، المجلد: 9، (فبراير-مارس 1999).
4. مجلة **مدارات فلسفية**، عدد: 1، سنة 1998.

5. مجلة **العرب والفكر العالمي**، عدد: 8، سنة 1989.
6. مجلة **فكر ونقد**، السنة الرابعة، عدد 36، فبراير 2001.
7. مجلة **المعرفة**، السنة 40، عدد 451، أفريل 2001.
8. مجلة عالم **الفكر**، عدد 3، المجلد 35، سنة 2002.
9. مجلة **مدارات فلسفية**، عدد: 7، سنة 2002.
10. مجلة **العرب والفكر العالمي**، عدد 10، سنة 1990.
11. مجلة **الفكر العربي**، عدد: 120-121، خريف 2001، شتاء 2002.
12. مجلة **علامات**، عدد 6، سنة 1996.
13. مجلة **فكر ونقد**، عدد 8، السنة 1، أفريل 1998.
14. مجلة **عالم الفكر**، عدد 2، المجلد 26، سنة 1997.
15. مجلة **الفكر العربي المعاصر**، عدد 108-109.
16. مجلة **فكر ونقد**، السنة الثانية، عدد 13، 1998.
17. مجلة **الفكر العربي المعاصر**، عدد 16، تشرين الثاني، 1981.
18. مجلة **الباحث**، عدد 49، سنة 1998.

2.4 بالفرنسية:

1. *Magasine littéraire, n°257, Septembre 1988.*
2. *Magasine littéraire, n°403, Novembre 2001.*
3. *Etudes philosophiques, n°53, 1954.*
4. *Revue philosophique, Vol :57, n°53, 1959.*
5. *Revue philosophique, n°47, 1995.*
6. *Revue philosophique, Vol :8, n°2, 1981.*
7. *Revue de métaphysique et de morale, n°4, 1975.*

الفهرس

فهرس الموضوعات

إهداء

كلمة شكر

مقدمة 1

الباب الأول

الفينومينولوجيا : من أسئلة التأسيس إلى مفاهيم التأصيل 15

الفصل الأول:

الفينومينولوجيا وانشطار الدّلالات 19

المبحث الأول: *الفينومينولوجيا وتحديد المفهوم* 23

المبحث الثاني: *دلالة الفلسفة كعلم صارم* 51

الفصل الثاني:

المرجعيات الفلسفية واللحظة الفينومينولوجية 67

المبحث الأول: *"هوسرل" والمرجعية اليونانية* 71

المبحث الثاني: *"هوسرل" والفلسفة الحديثة: المؤثرات والمواقف*.................................. 85

الفصل الثالث:

الأزمة الأوروبية والطريق إلى الفينومينولوجيا 110

المبحث الأول: *الفينومينولوجيا وأساس المعرفة النقدي* 116

المبحث الثاني: *واقع العلوم الحديثة وإرهاصات الفينومينولوجيا* 129

الباب الثاني

أسس الفكر اللغوي المعاصر ومساراته - مباحث اللغة، والدلالة والمعنى ... 140

الفصل الأول:

اتجاهات الدراسات اللغوية الغربية -الرؤى والمفاهيم- 146

المبحث الأول: *اللسانيات البنيوية عند "دي سوسير"-المفهوم والنشأة-* 149

المبحث الثاني: *التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد-المنطلقات والأسس-*........................ 166

الفصل الثاني:

المسألة اللغوية في الفلسفة المعاصرة -الأطر والمرجعيات- 188

المبحث الأول: *العلامة والرمز -إشكالات المصطلح والمفهوم-* 192

المبحث الثاني: *"هوسرل" ومفهوم الدلالة في الفلسفة النمساوية* 226

الفصل الثالث:

بين الفعل والمعنى؛ النظرية الفينومينولوجية للدلالة عند هوسرل 255

المبحث الأول: *التعبير والدلالة في الأبحاث المنطقية* 259

المبحث الثاني: *مميّزات الأفعال واهبة الدلالة* 290

الفصل الرابع:

العلامة والمعنى عند هوسرل - مقاربة مفاهيمية- 306

المبحث الأول: *"دريدا" قارئًا "هوسرل" في الصوت والظاهرة* 309

المبحث الثاني: *بين الكتابة والكلام: قراءة في تفكيكية "جاك دريدا"* 339

الباب الثالث

فينومينولوجية اللغة وهرمينوطيقية الفهم - نحو رؤية استشرافية- 374

الفصل الأول:

التطعيم الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا -الحقيقة والأبعاد- 379
المبحث الأول: *حضور "هوسرل" المتخفي في الهرمنيوطيقا* 383
المبحث الثاني: *المنعطف الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا* 395

الفصل الثاني:

اللغة والفينومينولوجيا وإشكالات التواصل 409
المبحث الأول: *الفينومينولوجيا والغيرية عند "هوسرل"* 412
المبحث الثاني: *العلامة والتواصل اللغوي عند "ميرلوبونتي"* 433

الفصل الثالث:

الأفق الفينومينولوجي وتجلياته بعد هوسرل: هيدغر وميرلوبونتي 458
المبحث الأول: *اللغة والوجود عند "هيدغر"* 462
المبحث الثاني: *إشكالية التعبير في فلسفة "ميرلوبونتي"* 477
خاتمة 494
ثبت المصطلحات 500
المصادر والمراجع 510
فهرس 526